

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

**ATÂULLAH İSKENDERÂNÎ HİKEM-İ ATÂİYESİ
VE
HİKEM GELENEĞİ**

Doktora Tezi

MELAHAT BEKİ

İstanbul, 2014

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

**ATÂULLAH İSKENDERÂNÎ HİKEM-İ ATÂİYESİ
VE
HİKEM GELENEĞİ**

Doktora Tezi

MELAHAT BEKİ

Danışman: PROF. DR. SÜLEYMAN DERİN

İstanbul, 2014

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TASAVVUF Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi MELAHAT BEKİ'nin ATÂULLAH İSKENDERÂNİ HİKEM-İ ATÂİYESİ VE HİKEM GELENEĞİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 03.01.2014 tarih ve 2014-1/13 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 28 / 2 / 2014

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. SÜLEYMAN DERİN	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. SAFİ ARPAGUŞ	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. M.FARUK BAYRAKTAR	
4.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. REŞAT ÖNGÖREN	
5.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. ZAFER ERGİNLİ	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	:	Melahat Beki
Anabilim Dalı	:	Tasavvuf
Programı	:	Tasavvuf
Tez Danışmanı	:	Prof. Dr. Süleyman DERİN
Tez Türü ve Tarihi	:	Doktora – 2014
Anahtar Kelimeler	:	Atâullah İskenderânî, Hikem-i Atâiye, Tasavvuf, Tarikat, Şerh, Şârih, Vahdet-i Vücut, Züht, Ahlak, Hikmet, Semâvi Dinler.

ÖZET

ATÂULLAH İSKENDERÂNÎ HİKEM-İ ATÂİYESİ VE HİKEM GELENEĞİ

Atâullah İskenderânî, manevî kimliği ve ortaya koyduğu eserleri ile Kuzey Afrika'dan Ortadoğu'ya, Mezopotamya'dan Anadolu'ya geniş bir coğrafyada yüzyıllar boyunca eşine az rastlanır iz bırakmış büyük sûfilerden biridir. Bilimsel çerçevede pek çok yönden araştırma konusu yapılan eserleri arasında özellikle *Hikem-i Atâiye*, sûfiler için manevî bir rehber kitap hükmünde, marifet ve irfan kapılarına götüren bir hikmet yolu olarak görülmüş ve bu manada özellikle irşad edici özelliğiyle, birçok farklı tarîkatın ders halkasında okutulmuş, üstüne geçmişten bugüne yüze yakın şerh yazılmıştır.

Bu çalışmada; Atâullah İskenderânî'nin daha önce akademik çalışma konusu olarak genişçe ele alınmamış olan yönleri; manevî kimliğinin yanı sıra, *Hikem-i Atâiye* kitabı, bu kitabın içeriği, içerdiği hikmetlerin vahdet-i vücut düşüncesi ile olan ortak ve farklı noktaları, züht ve ahlâka dair ubûdiyet noktasında getirdiği farklı yorumlar ve bakış açıları ele alınıp yorumlanmaya çalışılmıştır. Diğer taraftan *Hikem üstüne* yapılan onlarca şerhe ve bu şerhlerin tespit edilen seksen beş şârihine uzun inceleme ve değerlendirmelerle değinilerek, hepsinin topluca bir arada olduğu bir literatür çalışması gerçekleştirilmiştir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	:	Melahat Beki
Field	:	Sufism
Programme	:	Sufism
Supervisor	:	Prof. Dr. Süleyman DERİN
Degree Awarded and Date	:	Doctorate – 2014
Keywords	:	Atâullah İskenderânî, Hikam-al Atâiye, Sufism, Religious Orders, Exegesis, Commentator, Unity of Existence, Piety, Morality, Wisdom, Abrahamic Religions.

ABSTRACT

ATÂULLAH İSKENDERÂNÎ HIS BOOK HİKAM AL-ATÂİYE AND TRADITION OF HİKAM

Atâullah İskenderânî, is one of the greatest sufis who left indelible marks for hundreds of years in a vast area extending from North Africa to the Middle East, from Mesopotamia to Anatolia. Of his many works subjected to academic analysis, *Hikam al-Atâiye* in particular was seen as a guide for the sufis in their journey to wisdom and knowledge, taught in the instruction circles of many different religious orders for its spiritual guidance, with close to a hundred exegeses written on it.

In this study, aspects of Atâullah İskenderânî, that were not subjected to detailed academic analysis, his spiritual identity, his book *Hikam al-Atâiye*, the contents of this book, the differences and similarities between the wisdoms of this book and the idea of unity of existence, and the different interpretations and perspectives it brings to piety and morality concerning servitude to God were examined. We also provide a literature review containing, for the first time, detailed investigations and evaluations on the collected titles of tens of exegeses written on *Hikam* and their eighty five authors.

ÖNSÖZ

Tasavvuf tarihînin en büyük şahsiyetlerinden biri olan Atâullah İskenderânî, manevî kimliği ve ortaya koyduğu eserleri ile yüzyıllardır birçok insanı etkilemiştir. Ancak onu diğer birçok sûfiden ayıran en önemli özelliği olan *Hikem-i Atâiye* kitabı, sadece bir irfan ve marifet kaynağı olan hikmetleriyle büyülemekle kalmamış, aynı zamanda tarihin uzun yolculuğunda eskimeyen ve üstüne yüze yakın şerh yazılan bir kitap olarak dikkat çekmektedir.

Kuzey Afrika'dan Ortadoğu'ya, Mezopotamya'dan Anadolu'ya, geniş bir coğrafyada yüzyıllar boyunca eşine az rastlanır iz bırakmış bu büyük sûfinin; bilimsel çerçevede pek çok yönden araştırma konusu yapılan eserleri arasında özellikle *Hikem-i Atâiye*, sûfiler için bir manevî rehber kitap hükmünde, marifet ve irfan kapılarına götüren bir hikmet yolu olarak görülmüş ve bu manada özellikle irşad edici özelliğiyle, bir çok farklı tarîkatın ders halkasında okutulmuş, esere dâir geçmişten bugüne yazılan onlarca şerh, yüze yakın şârihin eseri; bu eserin mânevî bir arkeolojik kazıda keşfedildikçe ve derinliklerine inildikçe daha büyük hazinelerle karşılaşılacak derûni bir irfan kaynağı olduğunu göstermiştir.

Bu yönleriyle insanlık tarihinde pek çok hakikat aşığını cezbeden bu esere dair yapılan bu çalışmada; Atâullah İskenderânî'nin daha önce akademik çalışma konusu olarak genişçe ele alınmamış olan yönleri ve mânevî kimliğinin yanı sıra, *Hikem-i Atâiye* kitabı, bu kitabın içeriği, içerdiği hikmetlerin vahdet-i vücud düşüncesi ile olan ortak ve farklı noktaları, züht ve ahlâka dair ubûdiyet noktasında getirdiği farklı yorumlar ve bakış açıları ele alıp yorumlamaya çalışılmıştır. Diğer taraftan *Hikem* üstüne yapılan onlarca şerhe ve bu şerhlerin tespit edilebilen seksen dört şârihine, uzun inceleme ve değerlendirmelerle değinilerek, hepsinin topluca bir arada olduğu bir literatür çalışması yapılmıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında ilk olarak tez danışmanlığımı yapan Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz hocam ve daha sonra danışmanım olan Prof. Dr. Süleyman Derin

hocama yol göstericiliği ve çalışma boyunca esirgemediği değerli katkılarından dolayı teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca; ortaya koyduğu Hikem şerhiyle; bu çalışma boyunca bana bir başlangıç noktası ve özellikle şerhler ve şârihlere dair takip edeceğim bilimsel çalışma konusunda değerli eseriyle bir rota sunan muhterem hocam Prof. Dr. Mustafa Kara'ya anlamlı rehberliği için şükranlarımı sunmak isterim. Son olarak; ilmî ve manevî desteğiyle her zaman bana yol gösteren ve ufkumu açan kıymetli babam Doç. Dr. Niyazi Beki'ye bana sunduğu geniş yardımlar için minnettarlığımı sunarım.

İstanbul, 2014

Melahat BEKİ

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
TÜRKÇE ÖZET.....	II
İNGİLİZCE ÖZET.....	III
ÖNSÖZ	IV
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1

1. BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. SEMAVÎ DİNLERDE HİKMET ve HİKEMİYÂT

1.1.1. Geleneklerde Hikmet Kavramı.....	7
1.1.2. Semâvî Dinlerde Hikmet ve Hikemiyât.....	11
1.1.2.1. Kitâb-ı Mukaddes'te “Hikmet” Kavramı.....	11
1.1.3. İslâmî Gelenekde Hikmet ve Hikemiyât.....	17
1.1.3.1. Kur’ân-ı Kerîm’de Hikmet Kavramı.....	17
1.1.3.2. Sünnette Hikmet Kavramı.....	23
1.1.3.3. İslâm Düşünce Târihinde Hikmet Kavramı ve Hikem Geleneği..	25
1.1.3.4. Tasavvuf Düşüncesinde Hikmet Kavramı ve Hikem Geleneği...	31

2. İKİNCİ BÖLÜM

2.1. İBN ATÂULLAH İSKENDERÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ ve HİKEM-İ ATÂİYE KİTABI

2.1.1. İbn Atâullah İskenderî'nin Yaşadığı Dönem.....	39
2.1.1.1. İçtimâî Hayat.....	39
2.1.1.2. Siyâsî Hayat.....	41
2.1.1.3. Dinî Hayat.....	41
2.1.2. İbn Atâullah İskenderî'nin Hayatı.....	46
2.1.2.1. İsmi, Nesebi, Ailesi ve Hayatı.....	46
2.1.2.2. Şâzelî Tarîkatı ve Kerâmetleri.....	56
2.1.3. İbn Atâullah İskenderî'nin Eserleri.....	64
2.1.4. El-Hikemü'l-Atâiye Kitabı.....	68
2.1.4.1. El-Hikemü'l-Atâiye Hakkında Genel Bilgiler.....	68
2.1.4.2. El-Hikemü'l-Atâiye Hakkında Mutasavvıf ve Mütefekkirlerin Görüşleri.....	77
2.1.4.3. El-Hikemü'l-Atâiye'nin Şerh ve Tercümeleri Üstüne Toplu Bir Değerlendirme.....	79
2.1.4.4. El-Hikem-ü'l-Atâiye İle İlgili Kaynakların Değerlendirilmesi.....	81
2.1.4.5. El-Hikemü'l-Atâiye Tercüme ve Şerhleri.....	82
2.1.4.6. Doğum ve Ölüm Tarihî Bilgilerine Ulaşılamayan Diğer Şârihler.....	111
2.1.4.7. Nazmen Tercüme ve Şerhler.....	113
2.1.4.8. Türkçe Tercüme ve Şerhler.....	117
2.1.4.9. Şârihi Meçhûl Şerhler.....	129
2.1.4.10. İstinsah Tarihî Belli Olmayan Şerhler.....	129
2.1.4.11. Meşhur Hikem Şerhleri ve Analizleri.....	133
2.1.4.12. Diğer Dillere Yapılan Tercümeler.....	185

3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.1. HİKEM-İ ATÂİYE GELENEĞİNDE TASAVVUFÎ ÖĞELER

3.1.1. Hikem Geleneğinde Varlık (Vahdet-i Vücûd) Düşüncesi.....	189
3.1.1.1. ‘Vücûd’ Kavramı.....	190
3.1.1.2. ‘Adem’ Kavramı.....	193
3.1.1.3. “Vücûd Mertebeleri” Kavramı.....	195
3.1.2. Hikem-i Atâiye’de Vahdet-i Vücûda İşaret Eden Hikmetler.....	205
3.1.2.1. Vahdet-i Vücûd Açısından 16. Hikmetin Değerlendirilmesi.....	213
3.1.2.2. Vahdet-i Vücûd’a İşaret Eden 17. Hikmet ve Şerhleri.....	232
3.1.2.3. 140. Hikmet ve Hikmetin Yorumları.....	249
3.1.2.4. 144. Hikmet ve Hikmetin Yorumları.....	264
3.2. Hikem Geleneğinde Zühdfî ve Ahlâkî Düşünceler.....	279
3.2.1. 5. Hikmet.....	280
3.2.2. 24. Hikmet.....	284
3.2.3. 97. Hikmet.....	287
3.2.4. 161. Hikmet.....	289
3.2.5. 163. Hikmet.....	293
3.2.6. 164. Hikmet.....	295
3.2.7. 190. Hikmet.....	297
3.2.8. 236. Hikmet.....	299
3.2.9. 237. Hikmet.....	301
3.2.10. 238. Hikmet.....	303
SONUÇ.....	307
EKLER	312
KAYNAKÇA.....	334

KISALTMALAR

AAMD	:	Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi
AÜİFD	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı
AÜSBE	:	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
BEEK	:	Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphânesi
Bkz.	:	Bakınız
C.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
DİA	:	Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	:	Diyânet İşleri Başkanlığı
h.	:	Hicrî
haz.	:	Hazırlayan
hz.	:	Hazreti
İA	:	İslâm Ansiklopedisi
İBB	:	İstanbul Büyükşehir Belediyesi
Kit.	:	Kitaplığı
Kom.	:	Komisyon
Ktp	:	Kütüphâne
M.Ö.	:	Mîlattan Önce
MEB	:	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜSBE	:	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Neşr.	:	Neşriyat
Nu.	:	Numara
ö.	:	Ölümü
(r.a)	:	Radiyellâhu anh
s.	:	Sayfa
S.	:	Sayı
SÜİFD	:	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
terc.	:	Tercüme Eden
ts.	:	Tarihsiz
UÜİFD	:	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
v.	:	Varak
y.y.	:	Yer yok
yay.	:	Yayınları

GİRİŞ

Geçmişten günümüze tasavvuf târihine bakıldığında, insanların kemâle ulaşmak için çıktıkları yolculuklarda, onlara rehberlik eden bir çok yol gösterici eser olduğu âşikârdır. İşte her biri birer hakikat hazinesi olan bu tarz eserlerin önde gelenlerinden biri de İbn Atâullah İskenderânî (ö.709/1309) 'nin, *Hikemü'l-Atâiye* adlı eseridir. *Hikem*, yüzyıllarca her ekolden tasavvuf erbâbının başvurduğu temel kaynaklardan biri olmuş; özellikle Şâzelîyye tarikatı ehline en temel eser olarak kabul edilmiştir.

Bir çok hikmet âşığının el kitabı olan, hemen her tarîkattan şârihin şerhettiği bu kıymetli eser, seyr-i sülûka çıkan salıklara yol gösteren rehber bir eser olmuştur. *Hikemü'l-Atâiye* ile şeyhler; talebelerine ders yapmış, *Hikem* 'in hakikat nuruyla onları tenvir etmeye çalışmıştır.

Hikemü'l-Atâiye; İbn Atâullah İskenderânî'nin en meşhur, tasavvufî düşünce açısından da en önemli eseridir. Müellif, eserinde, bâzen bir bâzen de üç-beş satır halinde tasavvufun bütün temel ıstılâhları ile ilgili görüşlerini özetlemiştir. *Hikem*, esas itibariyle îman, ibâdet, tasavvufî ahlâk üzerinde durmuş, kâmil bir insan olmanın yollarını göstermiştir¹.

Târih boyunca, *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadîs-i şeriflerden sonra çok az esere nasip olacak derecede bir rağbet görmüş olan bu eserde müellif, âyet-i kerimeleri yer yer alıntılarla kıymetli bir kolyedeki inciler gibi sözlerinin arasına yerleştirmiş, işârî mânâlar çıkarmış ve Kur'ânî hikmete de tercüman olmuştur. Hemen her mezhep ve tarîkata mensup âlimler tarafından şerh edilen eserin, ruhta mânevî, cerrâhî operasyonlar yaptığına ve hikmet şimşekleri çaktıracak, okuyanların iç âleminde mârifetullah kapılarını açtığına inanılmıştır².

¹ İbn Atâullah İskenderânî, **Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ül-Atâiye**, haz. Mustafa Kara, İstanbul, 1990, s.14.

² İskenderî, **Hikem-ü'l-Atâiye**, terc. ve şerh: Abdülaziz Hatip, İstanbul, 2008, s.8-9.

Hikemü'l-Atâiye geniş bir yelpâzede tasavvufun temel konularına dâir müellife âit üç yüz kadar hikmetli sözle, onun dostlarına yazdığı mektuplardan bazı parçalar ve otuz altı beyitlik bir münâcaattan meydana gelmektedir. İbn Atâullah'ın duâ ve münâcaatları da hikmetleri tamamlayıcı bir özellik arz etmektedir.

İbn Atâullah, bu eseri mürşidi Ebü'l-Abbas el-Mürsî'ye takdim etmiştir. Temel olarak zühd ve ahlak üzerinde durulan eserde; tasavvufî hayat ve düşüncenin en tartışmalı konuları da çok dikkatli bir üslupla anlatılmıştır. Tasavvufun derin ve ince konularından vahdet-i vücûdla vahdet-i şühûda işaret eden bazı hikmetler, bunlara örnektir³.

Bu çalışma bir giriş, üç ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Üç bölüm şu başlıklardan oluşmaktadır: “Semâvî Dinlerde Hikmet ve Hikemiyyât”; “İbn Atâullah İskenderî'nin Hayatı, Eserleri ve Hikem-ü'l-Atâiyye Kitabı” ve “Tasavvuf Düşüncesinde Hikmet Kavramı ve Hikem Geleneği”.

“Semâvî Dinlerde Hikmet ve Hikemiyyât” başlığı altında ele alınan ilk bölümde; *Hikem-ü'l-Atâiyye* ve bu eser etrafında yüzyıllarca oluşan *Hikem* geleneği araştırılıp, genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılmış ve bu çalışmanın en temel konusu olan “hikmet” kavramının öncelikli olarak anlaşılabilmesini sağlama amacı güdülmüştür. Çünkü *Hikem-ü'l-Atâiyye* ve *Hikem* geleneğini eksiksiz anlatabilmek için öncelikle “hikmet” kavramına, bu kavramın farklı geleneklerde, dinlerde nasıl yer bularak insanlığa sunulduğuna kısaca da olsa değinmeden geçilemeyeceği düşünülmüştür.

Hikmet kavramının değişik yönleriyle ele alındığı bu bölümde amaç, genel olarak bu kavramın içeriğine göz atmak ve insanlık târihinden bu yana en çok iz bırakan unsurların başında gelen hikmetin; semâvî dinlerde nasıl yer aldığının altını çizmektir. Bu amaçla, bu bölümde öncelikle hikmetin lügat anlamlarına, daha sonra semâvî dinlerde hikmet kavramına yer verilmiştir. Bu bağlamda *Tevrat* ve *İncil*'de hikmetin nasıl yer aldığı ifâde edilmiştir.

³ Mustafa, Kara, “*Hikmet*”mad., **DİA**, C.17, İstanbul, 1998, s.502.

“İslâmî Geleneğe Hikmet ve Hikemîyyât” başlığıyla devam eden kısımda ise, “Kur’ân-ı Kerîm’de Hikmet Kavramı”; “Sünnette (Hadiste) Hikmet Kavramı”; “İslâm Düşünce Geleneğinde Hikmet Kavramı ve Hikem Geleneği”; “Tasavvuf Geleneğinde Hikmet Kavramı ve Hikem Geleneği” alt başlıkları altında genel olarak İslâm geleneğinde “hikmet” kavramının nasıl anlaşıldığı sunulmaya çalışılmıştır.

İlk olarak, “Kur’ân-ı Kerîm’de Hikmet Kavramı” başlıklı kısımda; kendisini “üstün bir hikmet” olarak tanımlayan⁴ Kur’ân’da “hikmet” kavramının; fiil, masdar ve isim olarak kaç kez geçtiğine; ayrıca hangi seçilmiş kelimelerle beraber hangi anlamları ifâde etmek üzere kullanıldığına yer verilmiştir. Diğer taraftan, “hikmet” kavramının geçtiği âyetler ve bu âyetlerin yorumlanışına dâir farklı bakış açılarını yansıtmaları açısından; İslâm târihinin en ünlü ve önemli müfessirlerinin görüşlerine yer verilmiş ve bunlar birbirleriyle kıyaslanmaya çalışılarak, her birinin yorumları değerlendirilmiştir.

“Sünnette (Hadiste) Hikmet Kavramı” başlıklı kısımda ise, yapılan çalışmanın amacı her şeyden önce; “Hikmet” kavramının, İslâm geleneğinde, Nebvî pratikte yani sünnetteki yerini, hadis-i şerîflerde ifâde edilmesini ortaya koymak olmuştur. Çalışmada görülmüştür ki, birçok hadiste söz konusu edilen hikmet kavramı; ilim, ilâhî sırlar, derin bir kavrayış gibi farklı ancak temel olarak yakın mânâlarda kullanılmıştır.

Hikmet kavramını ele alan hadislerden örneklerle yer verilen bu kısımda, “hikmet” kelimesinin; Kur’ân’daki anlamları doğrultusunda hadislerde de farklı mânâları ifâde etmek üzere kullanılmakta ve çeşitlilik göstermekte olduğu vurgulanmıştır. Ancak tüm bu anlamların birbirlerine yakın mânâları çağrıştırdığı da açıktır. Bu bölümde yapılan çalışmada kullanılan metot ise, konuya açıklık getirmek için verilen hadis örneklerinde “hikmet” kavramının nasıl ele alındığı, bu hadislerin nasıl yorumlandığı ve bu yorumların değerlendirilmesinin sunulmasından ibarettir. Bu bölümde birçok ünlü hadis kaynaklarından yararlanılmıştır.

“İslâm Düşünce Târihinde Hikmet Kavramı ve Hikem Geleneği”; adlı kısımda ise, hedeflenen genel amaç; “hikmet” kavramının İslâm Felsefesinde kazandığı felsefî anlamlar ve zamanla İslâm Felsefî İlimler sisteminin genel adı yahut farklı ilimlerin

⁴ Kamer Suresi, 54/5.

özel adları olarak kullanılması sürecine değinmektedir. Bu süreçte, “hikmet” kavramı üstüne düşünen, yazıp çizen ve bu kavrama anlam genişliği kazandıran en önemli İslâm Felsefecileri, âlimleri ve düşünürlerinin “hikmet”e dâir en çarpıcı yaklaşımlarını ve sözlerini nakletmek ve değerlendirmek amacıyla olunmuştur. Kindî, Muhammed b. Ahmed el-Harizmî, Şehristânî, Ebü'l-Hasan el-Âmirî, İbn Arabî, İbn Miskeveyh, Fârabî, Molla Sadra, İbn Sîna, Râgıb el-İsfahânî, Gazâlî, İbn Rüşd, Sühreverdi, Kınalızâde Ali Efendi, Kâtîp Çelebi ve daha birçok ünlü İslâm düşünürünün “hikmet”e dâir eserlerine yahut bu konudaki düşüncelerine veya farklı yaklaşımlarına yer verilmiştir.

“Tasavvuf Düşüncesinde Hikmet Kavramı ve Hikem Geleneği” kısmına yer verilmesinin temel amacı ise; elbette ki her şeyden önce sûfî literatüründe “hikmet” kavramının ve hikmet geleneğinin mümkün olduğunca öz ama derin bir şekilde ortaya konulmasıdır. Bu bağlamda, öncelikle Hikmet mecmuâlarından başka şiir, edeb, tabakât kitaplarında ‘hikemîyyat’ örneklerine değinildikten sonra⁵, Hikemîyyât’ın sûfî literatürdeki karşılığına bakıldığında ilk etapta fark edilecek; “vecîze ve nâdireyi bol miktarda esere serpiştirmek”, “çok şey ifâde eden kısa cümleler ve zıt gözükten ifâdelerle sûfî vecîzelerini sunmak” gibi; “hikem” sunumlarındaki üsluba genel bir bakış ortaya konmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümü olan “İbn Atâullah İskenderî’nin Hayatı, Eserleri ve Hikem-ü’l-Atâiyye Kitabı” konusu dört ana başlık altında incelenmiştir: “İbn Atâullah İskenderânî’nin Yaşadığı Dönem”, “İbn Atâullah İskenderânî’nin Hayatı”, “İbn Atâullah İskenderânî’nin Eserleri” ve şerhleri ile birlikte bir değerlendirmenin sunulduğu “Hikem-ü’l-Atâiyye Kitabı”.

Bu dört ana başlıktan ilkinin oluşturan “İbn Atâullah İskenderânî’nin Yaşadığı Dönem” başlığı ele alınırken; öncelikle İbn Atâullah’ın nasıl bir âlim ve sûfî olduğunu anlatabilmek için, kendisinin yaşadığı dönemin içtimâî koşulları, yaşadığı coğrafyadaki coğrafi hayatı ve elbette dînî hayatı anlatılmaya çalışılmıştır. Bu büyük sûfiyi doğuran, büyüten ve günümüze dek kalan eserlerini yeşerten konjoktürel, kültürel koşullar kısaca

⁵ Bkz. Servet, Doğan. **İslam Düşüncesinde Hikmet Kavramı**, (Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1998, s.98.

gözler önüne serilmek istenmiştir. Bu amaçla da; “İçtimâî Hayat” ; “Siyâsî Hayat” ve “Dînî Hayat” alt başlıklarıyla bölüm sunulmuştur.

“İbn Atâullah İskenderânî’nin Eserleri” başlığında ise; İbn Atâullah’ın eserlerinin bir tasnîfi ve tanıtımı bulunmaktadır. İbn Atâullah’ın dokuz temel eserinin içerikleri, temel konuları, üslupları, basım bilgileri gibi genel olarak kitap tanıtımlarının yer aldığı bu bölümde; müellifin ulaşamayan diğer dokuz eseri hakkında da kısaca bilgi verilmiştir.

Bu bölümün “*Hikem-ü’l-Atâiyye Kitabı*” başlığını taşıyan kısmında ise, tezin omurgasını oluşturan bu kitab birçok yönüyle ele alınmaya çalışılmıştır. Kitap hakkında genel bilgilerin sunulması ve eserle ilgili kaynakların değerlendirilmesinden sonra; *Hikem-ü’l-Atâiyye* tercüme ve şerhleri, şârihi meçhul şerhler, istinsah tarihi belli olmayan şerhler, eserin nazmen tercüme ve şerhleri, eserin Türkçe terüme ve şerhleri ve diğer dillere yapılan tercümeler ayrı ayrı ele alınmış ve incelenmiştir.

Ayrıca “Meşhur Hikem Şerhleri ve Analizleri” alt başlığında “Yirmi Hikem Şerhi ve Analizleri”ne yer verilmiş, seçilen şerhlere dair yapılan yorumlar incelenerek temel değerlendirmeler sunulmuştur.

Yapılan araştırmalar neticesinde, ulaşılabilen şerhler ortaya konulmaya çalışılmış, bu şerhlerin en eski târihli olanlarına ve en son ortaya çıkan çağdaş şerhlerin birer örneğine, el yazması olan *Hikem* şerhlerinin genel bir analizine yer verilmesi uygun görülmüştür. Burada hedeflenen amaç, İslâm dünyasında geniş bir coğrafyaya yayılmış olan *Hikem* şerhlerinin genel bir profilini çıkarmak; bu şerhlerin genel özelliklerini; benzerlik ve farklarını, genel yapısını ana hatlarıyla ortaya koymak olmuştur. Bu amacı gerçekleştirmek için de farklı coğrafya ve kültürlerde ortaya çıkan yirmi şerhin genel özellikleri, içeriği, yazım üslupları ve öne çıkan özellikleriyle tanıtımı ve analizleri sağlanmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın “Tasavvuf Düşüncesinde Hikmet Kavramı ve Hikem Geleneği” başlıklı üçüncü bölümünün; “Hikem Geleneğinde Varlık (Vahdet-i Vücûd) Düşüncesi” kısmında; vahdet-i vücûd düşüncesinin açık yansımaları ve yorumlarının izi sürülmeye çalışılmıştır. Ulaşılabilen şerhlerin şârihlerinin, vahdet-i vücûd düşüncesi kapsamında

değerlendirilebilecek hikmetlere dâir birbirlerinden farklı görüşlerine yer verilerek, kısaca bu yorumlar tahlil edilmiştir.

“Hikem Geleneğinde Zühdi ve Ahlâkî Düşünceler” adlı kısımda ise hedeflenen amaç; baştan sona ahlâkî ve zühdi öğütler ve mânevî bir yaşamın en üst seviyede idrâkini ve deneyimlenmesini sağlayacak nitelikte bilgilendirmelerle dolu olan *Hikem-ü'l-Atâiyye*’yi, bir de söz konusu başlıkta zikredilen hususiyetleriyle değerlendirmektir.

Özetle bu çalışmada ilk olarak; İbn Atâullah İskenderânî’nin özellikle mânevî kimliğinin, *El-Hikem-ü'l-Atâiyye* ve *Hikem* geleneğinin, kadîm kültür ve medeniyetlerden, İslâm düşüncesinin târihsel serüvenindeki gelişim sürecine uzanan, geniş, mekânsal ve zamansal düzlem içerisinde ne ifâde ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın ikinci ana noktasını oluşturan unsur ise, şimdiye kadar *Hikem* şârihleri ve şerhleri üzerine etraflıca ve topluca bunları tanıtan bir çalışma yapılmadığı gerçeğinden hareketle hazırlanan; *Hikem* şârihlerinin hayatları ve eserleriyle topluca ve mümkün olduğunca geniş çapta tanıtıldığı bir bölüm sunmak olmuştur. Ayrıca geçmişten bugüne ulaşılabilen, yazma ve basma *Hikem* şerhlerinin bir kısmının tanıtılması ve birbirleriyle kıyaslanarak yorumlanması hedeflenmiştir.

Son olarak üçüncü bölümde; *Hikem*’de vahdet-i vücûd düşüncesi ile zühd ve ahlâka dâir düşünce ve yorumların bulunduğu hikmetler incelenmiştir. Yüzyıllardır her tarîkattan ve meşrepten insanlar için bir rehber niteliği taşıyan bu eserde hem vahdet-i vücûd esintilerinin izleri, hem zühd ve ahlâkın İbn Atâullah’a göre nasıl yorumlandığı ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın, bundan sonra aynı konuda yapılacak çok daha derin ve geniş çalışmaların bir öncüsü olması umulmaktadır.

1. BİRİNCİ BÖLÜM

1.1 SEMÂVÎ DİNLERDE HİKMET ve HİKEMİYYÂT

Hakîkatin akla ve kalbe düşürdüğü mânâ ışıkları olarak târif edebileceğimiz hikmet kavramı; insanlığın yaşı kadar eskidir. Hz. Âdem’le insanoğlu eşyanın mâhiyetine dâir bilgi sahibi olmaya başladığı andan itibaren hikmetle bağını da kurmuştur. Bu bağlamda; kimi zaman özlü sözler, vecîzeler şeklinde dökülen ince mânâlar, hakikat sesleri, bir hikmet geleneği oluşturmıştır. Edebî bir tür olarak ‘Hikemiyyat’ da denen bu ‘hikem’ geleneği; hakîkatin öz ama etkili bir yankısı olduğu için nesilden nesile kimi zaman yazılı kimi zaman sözlü olarak aktarılmıştır. Hikemiyyât türünde ve hikem geleneğinde verilen eserlere geçmeden önce; hikem geleneğinin ana gövdesini oluşturan hikmet kavramına ve bu kavramın farklı inançlar ve geleneklerde nasıl tanımlandığına kısaca değinilecektir.

1.1.1. Geleneklerde Hikmet Kavramı

Hikmet kavramının değişik yönleriyle ele alındığı bu bölümde temel amaç, genel olarak bu kavramın içeriğine göz atmak ve insanlık târihinden bu yana en çok iz bırakan unsurların başında gelen hikmetin; kadîm medeniyetlerde ve semâvî dinlerde nasıl yer ettiğinin altını çizmektir. Bölümde öncelikle hikmetin lügat anlamlarına, daha sonra semâvî dinlerde hikmet kavramına yer verilmiştir. Bu bağlamda *Tevrat* ve *İncil*’de hikmetin nasıl yer bulduğuna; *Kur’ân-ı Kerîm*’de, hadis ve sünnette ve İslâm düşünce geleneğinde, Tasavvuf düşüncesinde hikmet kavramlarının doğuşuna ve gelişimine yer verilmeye çalışılmıştır.

1.1.1.1. Lügatte Hikmet Kavramı

Hikmet kavramı, birçok dil ve gelenekte benzer anlamlarda kullanılan geniş bir kavramdır. Kökeni Arapça olsa da, İbrânice ve Süryânice’de de benzer bir kelime olarak kullanılmaktadır.

Hikmet; oldukça geniş kapsamlı, içeriği zengin, din ve felsefe alanında kullanılan bir terimdir. Aslen Arapça bir kelime olan “Hikmet” kavramını lügatçiler farklı şekillerde târif etmişlerdir:

“Hikmet: İlimlerin en üstünüyle eşyanın en üstününün bilgisini öğrenmekten ibarettir.” İnce sanat yapanlara, sanatı ince ve sağlam yapanlara da hakîm denilir. Hakîm; âlim ve hikmet sahibi demektir. Hikmet kökünden gelen “hkm” kelimesi demirden yapılan atın burnuna takılan at dizginidir. Nasılki atın dizginini atı düzgün bir yola sevkeder, bunun gibi hikmet de sahibini dizginler. Aynı zamanda; “el-Hikme” kavramı Arap dilinde; felsefe, anlayış, adâlet, veciz söz gibi mânâları ifâde etmede kullanılır. Hikmet sâhipleri; çoğulu ‘hukemâ’ olan ‘hakîm’ kelimesiyle ifâde edilmektedir. Hakîm; aynı zamanda filozof, doktor olarak da kullanılmaktadır”⁶.

‘Hikmet’ kelimesinin çoğulu ‘hikem’dir ve ‘yargıda bulunmak’ anlamındaki ‘hüküm’ masdarından isimdir. Ayrıca, ‘engellemek, alıkoymak, gemlemek, bağlama almak’ mânâlarına gelen ‘ihkâm’ masdarıyla da anlam ilişkisi vardır. Bu mânâ, insanı iyi olana yönlendiren, çirkin, kötü olandan alıkoyan şeklindedir. İşte daha çok ahlâki olarak bu anlamı belirgin olarak kabul edilen hikmet; ahlâki muhtevalı özlü sözlere söylenmektedir. Bu tarz veciz sözlere hikmetin yanı sıra ‘hüküm’ de denmektedir. ‘Hikmetin’, ‘ihkam’la bağlantısı ise, daha çok ‘hakîm’ kelimesiyle; ‘işleri gereği gibi kusursuz yapmak’ ve ‘âlim, ilmî hüküm sahibi olmak’, ‘mânâları idrak etmek’ şeklinde açıklanmaktadır⁷. Hikmet kelimesi; hüküm, hükümet ve sağlamlaştırmak demek olan ‘ihkam’ mânâlarıyla ilişkili olarak mastar ve isim olur. Bu nedenle değişen anlam ilişkileri göz önüne alınarak yerine göre tefsir edilmesi gerekir⁸.

‘Hikmet’ evrensel bir kavram olduğu için elbette diğer dillerde de karşılığı vardır. Örneğin, İngiliz dilinde bu kavramın karşılığı; akıl, felsefe, akıllı söyleyiş, esas amaç, ilâhî akıl, bâtınî anlam, fizik, bilim, asıl sebep, asıl neden şeklinde, “wisdom” olarak geçmektedir⁹. ‘Hikmet’ kavramının yerine göre manalandırılması gerekir.

⁶ İbn Manzûr, Ebu’l Fadl Cemâlüddin Muhammed bin Mükerrrem, “*hkm*”, **Lisânü’l-Arâb**, Beyrut, h. 1300, XV, 30.

⁷ İlhan, Kutluer, “Hikmet”, **DİA**, C.17, İstanbul, 1998, s.503.

⁸ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, **Hak Dîni Kur’ân Dili**, Ebüzziya Matbaası, İstanbul, 1935, C.II, s. 915.

⁹ **New Redhouse Turkish-English Dictionary**, “*Hikmet*”, İstanbul, 1983, s.483.

İngilizce’de “wisdom” olarak ifade edilen ‘hikmet’ kavramının Arapça’da pek çok kullanımı vardır. Bu kullanımlarda kastedilen anlamlardan bazıları; felsefe, adâlet, ilim, hilm, peygamberlik, *Kur’ân-ı Kerîm*, *İncil*, veciz söz gibi anlamlardır. Hikmet aynı zamanda insanın gücü oranında, dış âlemdeki nesnelerin hakikatini olduğu gibi bilip, ona göre hareket etmesinden bahseden ilmin adı olarak da kullanılmıştır. İlimde, söz ve davranıştaki isâbet, olanı olduğu gibi bilmek de, hikmet olarak değerlendirilir¹⁰.

İbrânice’de ise bu kavram ‘hokhmâ’ ve Süryânice’de ‘hekemethâ’ olarak ifâde edilmektedir¹¹. Batı kaynakları, Arapça “hikmetin” *Kitab-ı Mukaddes*’in birçok yerinde ‘zihnî kâbiliyet, ustalık’ anlamında kullanılan İbrânice ‘hokhmah’ kelimesiyle aynı semitik köke dayandığını belirtir¹².

Dilbilimciler, yukarıda da zikredildiği üzere, “hikmet” kavramını pek çok farklı fakat yaklaşık anlamlı şekilde tanımlamışlardır. Örneğin *Lisanü’l-Arab*’ın müellifi İbni Manzur; hikmetin özellikle Allah’a nisbeti halinde "en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek" mânâsına geldiğini belirtir. Hikmet ve hüküm kelimeleri "bilmek" (ilim) ve “anlamak” (fıkıh) mânâlarıyla eş anlamlıdır. Meselâ, *"Ona -Hz. Yahyâ’ya- çocuk iken hüküm verdik"* (Meryem, 9/12) âyetinde geçen hüküm, "bilme ve anlama" mânâsıyla hikmet demektir. *"Bazı şiirler vardır ki hükmün/hikmetin ifâdesidir"* meâlindeki hadisin farklı iki rivâyet şekli de bu iki kelimenin eş anlamlı olduğunu gösterir. Ancak hükmün ilim ve fıkıhla birlikte yargıda bulunmak (kaza) anlamında da kullanıldığı belirtilmelidir. Nitekim Allah’a "hakîm" denilmesi öncelikle hükmün O’na âit oluşundandır. İnsana nisbet edilmesi halinde hikmetin "dengeli olma, orta yol üzerinde bulunma, adâlet niteliği taşıma" anlamına geldiğini belirten İbn Manzur, eski Araplar’ın "muhakkem" kelimesini “hikmetli, tecrübeli, olgun kimse” mânâsında kullandığını söyler ve beşerî hikmetin tecrübî birikimle ilgisine dikkat çeker¹³.

¹⁰ Ethem, Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka yayınları, İstanbul, 2005, s.276.

¹¹ C.L. Huart, *"hikmet"*, *İA*, MEB yay., İstanbul, 1964, C. 5, s. 481.

¹² İlhan, Kutluer, *"hikmet"*, *DİA*, İstanbul, 1998, C.17, s.503.

¹³ **Bkz. Lisânü’l-Arâb; “hkm”, XV, 30; Kutluer, “Hikmet”, DİA, C.17, s.503.**

Ünlü İslam âlimi, Seyyid Şerif el-Cürcânî'ye göre de; hakîkate uygun her söz hikmettir. Hikmet çelişkiden uzak, akla uygun söz anlamını taşır¹⁴. Görüldüğü üzere bu yorumunda Cürcânî, 'hikmet'e daha çok felsefî bir anlam yüklemiştir.

Modern yazarlardan Şinâsi Gündüz ise, 'hikmet'e farklı bir yorum getirmiş ve onu, 'bir kişinin vahyi anlama ve yaşama yeteneği' olarak yorumlamıştır¹⁵.

Allah hakkında hikmet, kimilerince eşyayı bilip tam yerinde ve amaca göre yaratmak olarak tanımlanırken, insan hakkında hikmet, varlıkları bilmek, iyi ve güzel şeyler yapmak olarak tanımlanmıştır. *"Hakîm sıfatı Allah hakkında da diğer varlıklar hakkında da kullanılır. Ancak arada fark vardır. Allah hakkında kullanılınca hakîm eşyayı bilen, yerli yerince ve bir amaca göre yaratandır. İnsan hakkında hakîm ise hikmetli bilgi sahibi demektir"*¹⁶.

Başlangıçta 'akıllı ve bilgili bir kişinin deneyim ve birikimlerini özlü şekilde ifâde ettiği sözü' anlamında kullanılan hikmet terimi; İslâmî dönemde zaman içinde şu anlamları da içerecek şekilde kullanılmıştır: İlâhî gerçek ve Kur'ân'ın derin anlamını kavramaktan doğan bilgi ve bu bilgilere uygun yaşama tarzı, Hz. Peygamber'in sünneti, her hükmün sebebi veya amacı, her eylemden beklenen yarar, bütün özel bilgi alanlarını kuşatan kapsamlı derin bilgi veya felsefe¹⁷.

Görüldüğü üzere, birbirine yakın pek çok tanımına bakıldığında hikmet kavramının hep aynı manaya işaret eden bir kullanımla, kendine; zihinlerde ve toplumların belleklerinde yer bulduğu anlaşılmaktadır. Yani birbirlerinden farklılıklar taşıyalar da toplu olarak aynı ortak mânânın altını çizmekte ve hikmet kavramını bu ortak zeminin üzerinde sadece daha geniş ve zengin daireler çizerek açıklamaktadırlar. Buna göre, hikmet; insanı hakikate götüren yol, bu yolun esas ve usullerini bilmek, yani bir nevi hakikate götüren yolun kendisi ve metodolojisi olarak da görülebilir. Bilgeliliğin ilmi dendiğinde, geçmişten günümüze hep anlaşılan şey, hikmet sahibi olmak ve bu hikmet üzere yaşamak olmuştur. Tanrı söz konusu olduğunda 'eşyaya ve mahlukata dâir

¹⁴ Seyit Şerif, Cürcânî, **Kitâbü't-ta'rifât**, Mektebetü'l-Vehbe, Kâhire, 1866, s.91

¹⁵ Şinasi, Gündüz. **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yay. Ankara 1998, s.171.

¹⁶ Süleyman, Ateş. **Kur'ân Ansiklopedisi**, Kuba Yayınları, İstanbul, 1997. C.8, s.367.

¹⁷ H. Karaman; M. Çağrı; İ.K. Dönmez; S. Gümüş, **Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir**, DİB yay., Ankara, 2003. c.I, s.297.

bilgisi hikmet üzere olan’ ve ‘Hakîm olan’ akla gelirken, söz konusu olan insan olduğunda; hikmet kavramı; insanı dosdoğru olan yola yani hakikat menziline eriştirecek olan bilgi ve bu bilginin kullanımındaki bilgelik olarak anlaşılmaktadır. Lugat mânâlarına ve tanımlarına yer vererek, genel olarak “Hikmet” kavramından nelerin anlaşılması gerektiğine değindikten sonra, şimdi de, kadim medeniyetlerde hikmetin nasıl yer bulduğuna kısaca işaret edilecektir.

1.1.2. Semâvî Dinlerde Hikmet ve Hikemiyyât

Hikmet, ilâhî kaynaklıdır, evrenseldir. Dolayısıyla bütün ırk ve coğrafyaları kuşatmış ve oralarda yer etmiş olması doğaldır. Hikmetin varoluşu da insanlık târihi kadar eskidir. Kadîm medeniyetlerden günümüze ulaşan birçok eski kutsal metin, hikmetin kokusunu geçmişten bugüne taşımayı başarmıştır. Bu bağlamda, hikmetin çok geniş coğrafyalarda farklı isimler, farklı inanış ve kültürler arasından farklı şekillerde ama aynı temel noktadan aynı hakîkatlere çağıran sesini fark etmemek mümkün değildir.

1.1.2.1. Kitâb-ı Mukaddes’te “Hikmet” Kavramı

1.1.2.1.1. Tevrat’ta Hikmet (Yahudi Geleneğinde Hikmet)

Kitâb-ı Mukaddes’in pek çok bölümünde hikmete geniş yer verilmiş, Süleyman’ın Meselleri, Mezmurlar gibi aşağıda detaylı bilgi verilen bazı bölümlerinde, özellikle vecîzeler şeklinde hikmetler anlatılmıştır.

“Hikmâ; İbrânice’de hokhmâ ve Süryanice’de hekhmethâ olarak geçmektedir¹⁸.” Hikmet kelimesi, Arapça ve İbrâni’ce de benzer anlamlara ve telaffuza sahiptir. *“Batı kaynakları, Arapça hikmetin Kitâb-ı Mukaddes’in birçok yerinde “zihni kabiliyet, ustalık” anlamında kullanılan İbrânice “hokhmah” kelimesiyle aynı semitik köke dayandığını belirtir¹⁹.”*

Hikmet, Tevrat’ta farklı kullanımlarla da yer bulmuştur:

¹⁸ C.L. Huart, “hikmet”, **İA**, C.5, s. 481.

¹⁹ Kutluer, “hikmet”, **DİA**, C.17, s.503.

“Çünkü kavmim sefihtirler, beni bilmiyorlar, onlar divane oğullardır ve anlayışları yok, kötülük etmekte hikmetlidirler, fakat iyilik etmekte bilgileri yok²⁰.”

Nazarî hikmet, Allah, insan ve tabiat hakkında fikir yürütmek, Yâhudî zihin yapısının fazla âşına olmadığı bir yoldur. Bu nedenle bu tür fikir yürütmeleri; *Vâiz* ve *Eyüb* surelerinde işlendiğini görmek mümkündür. *Vâiz* kitabı; nihâi gerçekliği ve âlemin ilâhî düzenini ele alır. *Eyüb* kitabındaysa, ilâhî adalet gibi teolojik konular işlenir. Objektif hikmetin temel konusu Mûsâ şerîatı yani dînîn pratiğidir. Semâvî kanunlar ilâhî hikmetin ifâdesidir. Şeriat ve hikmet aynı şeydir²¹. *Eyüb* kitabı bir bilgelik edebiyatıdır ve bu edebiyatın en güzel örneklerinden biridir²². *Kitâb-ı Mukaddes*’teki şiirsel kitaplardan üçü; *Eyüb*, *Süleyman’ın Özdeyişleri* ve *Vâiz*; aynı zamanda Bilgelik Edebiyatı olarak adlandırılırlar. Bilgeliği, ya da Tanrı korkusuyla uyumlu yaşama sanatını ve ustalığı vurgularlar²³. Özellikle *Vâiz* neredeyse baştan sona hikmetin ve hikmetli adamın târifini anlatmaktadır ki, bu nedenle Tevrat’ta belki de hikmetin en çok zikredildiği bölümdür. *Vâiz* kitabında hikmetten söz eden bir iki örnek şöyledir:

“Hikmeti öğrenmek ve yeryüzünde yapılan işi görmek için yüreğimi koyunca, Allah’ın her işini gördüm ki, insan güneş altında yapılan işi bulup çıkaramaz ve hikmetli adam bile anlamak için düşünse yine onu bulup çıkaramaz²⁴.”

“Hikmetli adamın ağzının sözleri latiftir, fakat akılsızın dudakları kendini yutar²⁵.”

“Hikmet cenk aletlerinden iyidir, fakat birçok suçlu çok iyiliği yok eder²⁶.”

Hikmet, Yahudilerde bilginin üç şeklinden birini oluşturur. Diğer ikisi, hukuk (Yahova’nın emir ve yasakları) ve kehânettir. Hikmet beşerden kendi gözlemlerinin ve tecrübelerinin bir sonucu olarak Tanrı vergisi bir kavrayış ve yargı sayesinde ortaya

²⁰ **Kitâb-ı Mukaddes**, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi Yay., İstanbul, 1993, Yeremya 4/22, s.728.

²¹ Doğan, s.16-17.

²² William, Macdonald, **Kutsal Kitap Yorumu, Eski Antlaşma Serisi**, İstanbul,2004, s. 585.

²³ Macdonald, s. 591.

²⁴ **Kitâb-ı Mukaddes**, Vaiz, 8/16, s.664.

²⁵ **Kitâb-ı Mukaddes**, Vaiz, 9/12, s.665.

²⁶ **Kitâb-ı Mukaddes**, Vaiz, 9/18, s.665.

çıkar. İlk şartı, Allah korkusu ve Allah'ın emirlerine itaattir. (*Mezmurlar*, 111/10, *Vaiz*,12/13).

Hikmetin elde edilmesi için *Tevrat*'ta bazı özellikler sayılmış, bunlara sâhip olanların hikmete kavuşacağı belirtilmiştir. *Tevrat*'a göre sadece Tanrı rızası için çalışanlar (*Vaiz*, 2/26); ilâhî aşka tutulmuş olanlar (*Ben Sirakh*, 1/10), kutsanmış ruhlar (*Hikmetler Kitabı* 7/27) hikmete kavuşabilirler.

Tevrat'ın ana konusu hikmet olan kitapları için, 'hikmet literatürü' tabiri kullanılır. Bu kitaplardaki Hikemiyyâtın çoğu vecîzeler, meseller şeklinde yazılmıştır. *Süleymanın Meselleri*, *Eyüb*, *Ben Sirakh*, *Hikmet* ve *Neşideler Neşidesi* ile *Mezmurlar* bu gruptandır. Hikmet literatürünün en tipik örnekleri ise, *Davud'un Meselleri*, *Ben Sirakh* ve *Vâiz*'dir.

Tevrat'ın târîh bölümlerinde 'hikmet' kelimesi genellikle meslek ve idarecilikte beceri anlamında kullanılmıştır. *Tevrat*'ın *Hikmet Kitapları* bölümünde ise bu kavram, özdeyiş ve mesel tarzında öğütleri ifâde etmektedir²⁷.

*Tevrat*la ilgili en önemli konuların başında *Tevrat*'ta hikmet kavramını doğru anlamak gelmektedir. Bu bağlamda, bir kitab-ı mukaddes müfessiri olarak Bahattin Sağlam'ın *Tevratta* 'hikmet'in farklı manalarda kullanımına dair aşağıdaki yorumları dikkat çekicidir:

“ Hikmet kelimesi *Tevratta* ilk olarak *Tekvin*, 3. babın 6. ayetinde geçmektedir. Kavramın bu ayetteki kullanımı, diğer 390 yerdeki kullanışlarının manalarını anlamak için iyi bir zemin oluşturmaktadır:

'*Rab (varlığı geliştirmek için yaratan) Allah, Aden (yerleşmeye tam elverişli) cennetini yarattı. Görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı (fizikî ve kimyevî alanı) yarattı. Bu varlık cennetinin ortasında hayat ağacını (biyolojik süreci) yarattı. Ve iyilik ile kötülüğü bilme ağacını (hikmeti) yarattı.*' (*Tekvin*, 2/8-9) '*Âdem ve karısı ikisi de çıplaktı; utançları yoktu.*' (*Tekvin*, 2/25)

²⁷ Doğan, s.16-19.

Bu iki ayetin tefsiri şudur: İnsan fizikî ve biyolojik olarak bütün varlığın bir parçası olduğu için ölümsüzdür. Fakat başta cinsellik olmak üzere, bireysel duyguların gelişmesi ile beraber iyi ile kötü kavramını öğrendiğinde kendisinde bireylik benliği oluşur. Bu ise, ölümlü ve fani bir boyuttur. Kadının ifadesinde iyilik ve kötülüğü bilme ağacına bedel, cennetin ortasındaki, cinsellik ve doğurganlık içeren hayat ağacından söz edilmesi şu ontolojik manayı bildirmek içindir: İnsan cinsellik ve ergenlik ile bu eş benimdir, duygusu ile önce mülkiyet kavramını ve başta benlik ve bireysellik olmak üzere diğer soyut kavramları öğrenir. Dolayısıyla hayat ağacından yemekle, iyilik ve kötülüğü öğrenme ağacından da yemiş olur. Ayrıca iyilik ve kötülüğü bilmenin sonucunda oluşan mükellefiyetin ağırlığı ve cinsellik sonucu çıkan geçim sıkıntısı da insanı ölümlü bir varlık yaptığı gibi, insanı ölüm kavramını bilen tek varlık yapar. Demekki hikmetin en ciddi bir noktası, ölümü bilmek, bireysellik ile evrenselliğin dengesini kurmaktır.”²⁸

Tevrat açısından hikmet; adâlet, ilim, hilm, nübüvvet, müjde, bir şeyin yerli yerine konması, bir işin doğru ve sağlam yapılması gibi anlamlara gelmektedir. ‘Hikmet’ kavramının *Tevratta*’ki kullanımlarının tam bir incelemesi, bu çalışmanın ana konusu olmadığından, kavramın geçtiği yerlerdeki ortak özellik, yukarıda ifade edilerek bununla yetinilmiştir. *Kitab-ı Mukaddes*’in *İncil* bölümünde de, ‘hikmet’ kavramının ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar derin şerhleri var olduğundan, bu konu da aşağıdaki başlık altında kısaca özetlenmeye çalışılmıştır.

1.1.2.1.2. İncil’de Hikmet (Hristiyanlık Geleneğinde Hikmet)

Hristiyanlık ise; Yâhudilerin erken dönem hikmet tasavvurunu aynen kabul etmiştir. Ne varki, bu anlayıştan bir süre sonra vazgeçilerek İsâ merkeze konulmuş ve İsâ’nın kendisi bedenleşmiş hikmet olarak kabul edilmiştir. İsâ’nın sözlerini nakleden kaynaklar, eski İsrâil hikmetinin yerini alırken, İsâ’nın kendisi bedenleşmiş hikmet olarak kabul edilmiştir²⁹.

²⁸ Bahattin, Sağlam. “Kitab-ı Mukaddes’te Hikmet Kavramı” Konulu Görüşme, İstanbul, 9 Ekim 2013.

²⁹ Doğan, s.20.

Mesela; *Luka 7/35*. âyetinde “*Ne var ki bilgelik, onu benimseyen herkes tarafından doğrulandı.*” denmektedir. Bilgelik eski kullanımıyla hikmet demektir. Ama bu âyette geçen bilgelik Kurtarıcı İsa Mesih’i temsil etmektedir³⁰.

İncil’e göre, İsa çocukluğundan beri hikmetle doluydu: “*Çocuk büyüyor, kuvvetleniyor, hikmetle doluyordu*³¹.” “*İsa hikmette ve kâmette, Allah ve insanlar indinde inâyette terakkî ediyordu*³².” Bu ayetlere dâir; kutsal kitap yorumcularının tefsirleri benzerdir. Bir kutsal kitap yorumcusu olarak William Macdonald, İsa’nın bilgelikle, hikmetle yetişmesinin altını çizmektedir:

“*Düşünsel olarak bilgelikte yetkinleşiyordu (...) Ruhsal olarak Tanrı’nın lütfu onun üzerindeydi. (Luka 2/40). Düşünsel gelişimi bilgelikte gelişiyordu (...) O her açıdan mükemmel bir şekilde büyümüştü*³³.”

Ayrıca ilk Hristiyanlığa âit öğretilerden de hikmet olarak bahsedilmektedir. Hristiyanlık’taki hikmet tasavvurunu anlamak açısından *Pavlus’un Mektupları* önemli bir kaynaktır. (*I-II.Korintliler*) Pavlus’a göre ‘Mesih ile temsil edilen, akla ters, Tanrı’nın (İsa’nın) zayıflığını temsil eden haç, aynı zamanda Hristiyan hikmetini de temsil eder ve Tanrının gücünün bir işaretidir. (*I. Korintliler, 1/25*). Tanrı, filozofların hikmetini yıkmış ve kendinin akıl üstü hikmetini onun yerine tesis etmiştir. (*I. Korintliler, 1/18-22, 2/6,8*).

İsa’ya inananlar Tanrının gücüne ve hikmetine sahip olurlar. (*I. Korintliler, 1/24, 1/30, 2/10, 3/18*). Bu tanıma göre; İsa kendisi bizzat hikmet olduğu gibi, ona inananlar da hikmete kavuşurlar.

Hristiyan geleneğinde, hikmeti ‘Logos’la özdeşleştiren bir yöneliş söz konusudur³⁴. Hem içeriği hem de âit olduğu târihsel dönem itibariyle *Kanonik İnciller*’in diğer üçünden ayrılan *Yuhanna İncil*’inde İsa, varlık öncesi varolan bir tanrısal varlık olarak tanımlanır. “*Başlangıçta Logos (kelam) vardı ve Logos Tanrıyla*

³⁰ Macdonald, s.311.

³¹ **Kitâb-ı Mukaddes**, Luka, 2/40. s.59.

³² **Kitâb-ı Mukaddes**, Luka, 2/52. s.59.

³³ Macdonald, s.278-280.

³⁴ Doğan, s.20-21.

birlikteydi ve Logos Tanrıydı” (Yuhanna 1/1) Yuhanna İncil’ine göre Logos, ete kemiğe bürünerek aramızda yaşadı (Yuhanna, 1/14) ve O’nun adı İsa Mesih’ti.(Yuhanna, 1/17³⁵)

Tanrı’nın oğlu ve ete kemiğe bürünen hikmet (tanrısallık) kavramını İncil’e sokan kişi Pavlos’tur. Ona göre; “İsa, bütün kainattan önce var olan bir şahsiyettir. Bir insandır evet ama semâvî bir insandır. Tanrı’nın yanında iken, O, “yeni beşeriyet” teşkil etmek için “yeni bir Âdem” olarak O’nu gönderdi”. Pavlus, “esrar” mefhumuna alışkın müşrik Helenistik ortamda bu izaha ulaşmakta ve onu ifade etmekte güçlüklerle karşılaşmamaktadır. Bu inanç, tabi bir netice olarak Pavlus’u ve takipçilerini “İsa, Tanrının Oğludur” tuhaf sonucuna götürmüştür.

Fakat Pavlus, ne de olsa bir yahudi idi ve Hz. Musa (as)’nın getirdiği tevhid inancında “münezzeh ve yüce” olan Allah’ın – insanlar arasındaki anlamıyla – çocuğu olmayacağını biliyordu. Belki de bu nedenle konuya şu yorumu getirdi: “Gerçek bir “Oğulluk” değil, bir mecaz, bir belagat ve üslup meselesi konusudur”. “Tanrının Oğlu” tabiri, Resullerin İşleri kitabında sadece bir yerde (9,20) geçer ve Pavlus’un sözü olarak nakledilir ki bu da düşünmeye değer bir konudur.³⁶

Özetle, Kitâb-ı Mukaddes’te “hikmet” kavramı hakkındaki Tevrat’taki ilgili bölümler; ‘hikmet literatürü’ tabirini kullanabileceğimiz kadar önemli bir yere işaret eder. Hikmeti elde etmeye dâir en etkileyici iki bölüm Süleyman’ın Meselleri ve Eyüp Kitabı’dır. *Süleymanın Meselleri, Eyüb, Vâiz, Ben Sirakh, Hikmet ve Neşideler Neşidesi* ile *Mezmurlar* bu gruptandır. Bu kitaplardaki Hikemiyatın çoğu vecizeler, meseller şeklinde yazılmıştır. Bu kitapların hepsi, bilgeliğe yani hikmete ulaşmanın yolları üzerine dersler vermektedir.

Sonuç itibâriyle, görüldüğü üzere, daha sonraki Hristiyanlık ‘hikmet’i; ‘bedenlenmiş hikmet’ olarak anlamaktadır. Özellikle diğer İncillerden farklı olarak Yuhanna İncili’nde, “Önce söz vardı” denerek tanrısallıkla beraber O’ndan bir parça olarak her şeyden önce varolduğu söylenen Hz. İsa’nın varlığı; bizzat tanrısallıkla hikmet

³⁵ Gündüz, “Pavlus’un Hristiyan Geleneğindeki Merkeziliği/Belirleyiciliği”, Dinler Târihi Araştırmaları-III, Ankara, 2002, s.42.

³⁶ “Araştırmalar”, (t.y.) <http://www.arastirmalar.com/?p=43>, (2 Nisan 2012).

olarak kabul edilmektedir. Bu durumda İncil'in de bir hikmet kitabı olarak görülme nedeni daha anlaşılır olacaktır. İncile bakıldığında, tüm hikaye, kısa ve mesellerin, Hz. İsa'nın veciz sözlerinin öğretici bir hikmetle söylendiğini görmek mümkündür. Bu mânâda Tevrat ve İncil'de bir çok bölüm hikmete ayrılmıştır ve hikmetin hakkıyla elde edilmesinin yollarını göstermek için çabalayan birer dînî öğreti olarak inananlarına rehberlik etmişlerdir, denilebilir.

1.1.3. İslâmî Gelenekte Hikmet ve Hikemîyyât

1.1.3.1. Kur'an-ı Kerîm'de Hikmet Kavramı

Hikmet kelimesi kökünden gelen, “H-K-M” şeklindeki fiil, masdar ve isimler *Kur'an-ı Kerîm*'de 210 defa; ‘Hikmet’ kelimesi *Kur'an*'da 20 kez geçmektedir³⁷.

Kur'an'da hikmet kavramını ele alırken her şeyden önce *Kur'an-ı Kerîm*'in kendisini ‘üstün bir hikmet’ olarak sunduğunu belirterek başlamakta fayda vardır³⁸.

Hikmet kavramının farklı kullanımlarıyla Kur'an'da bu kadar çok geçmesi bile, ona bu dînî metinde ne kadar önem verildiğinin bir göstergesidir.

C.L. Huart'a göre; ‘hikmet’ kavramı, aynı zamanda Kur'an'ın önceden nâzil olmuş âyetlerinde Peygamberin vaaz ve irşadları anlamında kullanılmaktadır³⁹.

16. sûre olan Nahl sûresinin 125. âyeti ve 24. sûre olan Nur sûresinin 10. âyetleri; buna delil olarak getirilmektedir. Söz konusu âyetler şöyledir:

“(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücâdele et. Şüphesiz senin Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir.” (Nahl, 16/125)

“Allah'ın size lütfu ve merhameti olmasaydı ve Allah tövbeleri kabul eden, hüküm ve hikmet sahibi olmasaydı hâliniz nice olurdu?” (Nûr, 24/10)

³⁷ Muhammed Fuad, Abdalbâki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li el-Fâzil-Kur'an-i'l-Kerîm*, Çağrı yay., İstanbul, 1406/ 1986, s.212-215.

³⁸ *Kamer*, 54/5.

³⁹ C.L. Huart, “*hikmet*”, *İA*, C. 5, s. 481.

Görüldüğü üzere söz konusu âyetlerde “hikmet” kavramı özellikle Peygamberin vaaz ve irşadlarının hangi yöntemle olması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, Allah’ın yoldan sapan kullarının tevbelerini kabul eden olduğu da söylenerek, Allah’ın ahlakı ile ahlaklanma hususunda; Peygamber’e de hikmetle muâmele ve irşad konusunda yol gösterilmektedir.

Özetle, ‘hikmet’ kavramı; *Kur’ân*’da şu beş anlamda kullanılmaktadır:

- 1- Vahiy (*Kur’ân*) anlamında hikmet.
- 2- Nübüvvet ve sünnet anlamında hikmet.
- 3- Kitâbın emir ve yasakları anlamında hikmet.
- 4- Nasihat ve öğüt anlamında hikmet.
- 5- Aklî delil, anlayış, ilimde, dinde derin kavrayış anlamında hikmet.

Kur’ân’da hikmetin hangi anlamlarda geçtiği ve bu konuda ünlü müfessirlerin yorumları ise şöyledir:

1-Hikmetin Vahiy (*Kur’ân*) Anlamında Kullanımı

“Hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse şüphesiz ona çok hayır verilmiştir. Bundan ancak akıl sahipleri ibret alır⁴⁰.”

Bu âyette geçen hikmet kelimesi müfessirlerce çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bu âyette hikmetin anlamını tefsir, sözde isâbet, te’vil gibi yorumlayanlar olduğu gibi; *Kur’ân* anlamını verenler de vardır. İbn Abbas (ö.68/687) âyetin tefsirinde hikmeti; ‘*Kur’ân*’ın nâsih-mensûhunu; muhkem-müteşâbihini, nüzul sebeb ve zamanını, mukaddem ve muahherini, helâl ve haramını, emsallerini bilmek’

⁴⁰ Bakara, 2/269.

olarak yorumlarken⁴¹; Mücâhid (ö.104/722) ise; buradaki hikmetten maksat nübüvvet değil, ‘Kur’ân, ilim ve anlayıştır’ şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır⁴².

“*Bunlar Rabbinin sana vahyettiği hikmetlerdendir*”⁴³.” Örneğin bu ayet; vahiy anlamındaki ‘hikmet’e işaret etmektedir. Bu âyeti Zemahşerî (ö.528/1143) şu şekilde yorumlamaktadır: “Allah’ın Kur’ân’a hikmet adını vermesinin hikmeti şudur: Kur’ân, muhkem, sağlam, hiçbir şekilde bozukluğun içerisine sızmasına imkân olmayan bir kitaptır”⁴⁴.

Hikmetin geçtiği bir diğer âyet ise: “*Sen hikmetle, güzel öğütle Rabbinin yoluna davet et...*”⁴⁵ Taberî (ö.310/922), âyette geçen ‘hikmet’le kastedilenin vahiy ve kitab olduğunu söyleyerek tefsir etmektedir⁴⁶.

2-Hikmetin Nübüvvet ve Sünnet Anlamında Kullanımı

Kur’an-ı Kerîm’in ‘hikmet’e verdiği bir başka anlam ise, peygamberin sünnetidir. Bu yoruma örnek olan bir âyet şöyledir: “*Rabbimiz! İçlerinden onlara senin âyetlerini okuyan, Kitabı ve hikmeti öğreten, onları her kötülükten arıtan bir peygamber gönder*”⁴⁷”

Katâde (ö.117/736)’ye göre, bu âyetteki hikmet ‘sünnet’ anlamındadır. Çünkü bu ifâdede hikmet kitaba atfedildiği için kitaptan farklı olması gerekmektedir. Kitap Kur’ân olduğuna göre, hikmet de sünnettir⁴⁸. Nesefî (ö.709/1310) de, hikmeti sünnet ve Kur’ân’ı anlamak olarak anlamıştır⁴⁹.

Hikmet kavramının Kur’an’la beraber zikredildiği pek çok âyet vardır. Bu âyetlerde ‘kitap’ ve ‘hikmet’ genellikle birlikte kullanıldığı için, ‘hikmet’, peygamberin

⁴¹ Ebû Cafer Muhammed bin Cerîr, Taberî, *Câmiü’l-Beyân an Te’vîl-i Âyi’l-Kur’ân*, Beyrut, 1408h, s.3/89.

⁴² Taberî, s. 3/90.

⁴³ *İsra*, 17/39.

⁴⁴ Mahmud b. Ömer Cârullah, Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Akâvili fî Vücûhi’t-Te’vîli*, y.y., 1414 h., s.2/668.

⁴⁵ *Nahl*, 16/125.

⁴⁶ Taberî, s.8/194.

⁴⁷ *Bakara*, 2/129.

⁴⁸ Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdi, *Lübâbü’t-Te’vil fî Maâni’t-Tenzîl*; (Mecmuatü mine’t-Tefâsir), Beyrut, ts., S.1/201.

⁴⁹ Nesefî, Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil (Mecmu’)*, s.1/201.

sünneti olarak yorumlanmıştır. İşaret edilen âyetlerden biri de şöyledir: “*Ona kitabı ve hikmeti öğretecek...*”⁵⁰”

Katâde’den nakleden Taberî (ö.310/923) de, yukarıdaki âyet-i kerîmede; hikmet kelimesinin nübüvvet ve risâlet mânâsında olduğunu belirtmektedir. Buradaki sünnet ise Hz. İsa’ya inen İncil’in dışındaki vahiydir⁵¹.

Taberî aynı zamanda; Bakara 2/251’de “*Allah Dâvud’a hükümlanlık ve hikmet verdi.*” şeklindeki âyetle ilgili olarak da Süddî (ö.127/754)’den naklen hikmetin nübüvvet olduğunu söylemiştir⁵².

Bir başka müfessir Süddî’ye göre de; ‘hikmet’i nübüvvet anlamında kullanan pek çok âyet vardır. Örneğin, Bakara 269. âyette geçen hikmetten maksat nübüvvettir⁵³.

3- Hikmetin Kitâbın Emir ve Yasakları Anlamında Kullanımı

“*Rabbînin yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle davet et*”⁵⁴.

Bu âyette geçen hikmet kelimesini Taberî, ‘hikmet’olarak tefsir ederken⁵⁵; İbn Kesir (ö.774/1373), ‘kitab ve sünnet’ anlamlarını vermiştir⁵⁶. Fahrettin Râzi (ö.604/1208), ise hikmete; kesin ve kat’i deliller anlamını vermiştir⁵⁷.

Zemahşerî, bu âyetteki hikmeti; doğru ve sağlam ifâde mânâsında kullanmıştır. Bu da, şüpheleri izâle eden, hakkı açıklayan delil anlamındadır. Ona göre, burada hikmet ve güzel öğütten maksat Kur’ân olarak da değerlendirilebilir. Çünkü Kur’ân hem hikmettir, hem de güzel öğüttür⁵⁸;

‘Hikmet’ kavramını, ‘teklifler, mükellefiyetler’ anlamında yorumlayan müfessirler de vardır. Onlardan biri olan Râzi’ye göre; örneğin İsrâ sûresinin 22-39.

⁵⁰ *Âl-i İmrân*, 3/48.

⁵¹ Taberî, 3/274.

⁵² Taberî, 2/632.

⁵³ Taberî, 3/91.

⁵⁴ *Nahl*, 16/125.

⁵⁵ Taberî, 8/194.

⁵⁶ Muhammed Ali es-Sâbûnî, **Muhtasar-u Tefsîr-i İbn-i Kesîr**, Beyrut, /1402/1981, 2/352.

⁵⁷ Râzi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, **Mefâtihu’l-Gayb**, Kâhire, ts., 20/113.

⁵⁸ Zemahşerî, 2/644.

âyetleri; emir ve yasaklardan bahstemektedir. İsrâ suresi 22. âyetten itibaren başlayan, emir ve sayakların sıralandığı âyetler; 39. âyetinde ‘hikmet’ kavramına bağlanmıştır. Bahsi geçen âyet şu şekildedir: *“Bunlar, Rabbinin sana vahyettiği bazı hikmetlerdir. Allah ile birlikte başka ilah edinme. Sonra kınanmış ve Allah'ın rahmetinden kovulmuş olarak cehenneme atılırsın.”* (İsrâ, 39).

Fahrettin Râzi, bu emir ve yasakları; yirmibeş madde halinde sıraladıktan sonra; bu hükümlerin tüm din ve milletlerde gözetilmesi gereken, nesih ve iptali kabul etmeyen, bundan dolayı muhkem ve hikmet olan hükümler olarak yorumlamıştır. İsrâ sûresi 39. âyetinde Râzi’nin zikrettiği yirmibeş emre işaret etmek üzere kullanılan hikmet kelimesi, teklifler, mükellefiyetler anlamındadır. Bu müfessire göre bunlara hikmet adının verilmesinin sebepleri şöyledir:

a- Tevhid inancı, Allah’a itaat etmeyi, iyi ve güzel işler yapmayı, fânî dünyadan yüz çevirip ebedî olan âhîret hayatına yönelmeyi tavsiye ediyor. Akıllar bunun doğruluğuna şahitlik yapmaktadır.

b- Bu hükümler, tüm din ve milletlerde gözetilmesi gereken, nesih kabul etmeyen, bundan dolayı muhkem ve hikmet olan hükümler olarak yorumlanmıştır.

c- Hikmet, bizzat Hakk’ın tanınması ve iş yapmak için güzelliği öğrenmekten ibârettir⁵⁹.

4- Hikmetin Kur’ân’ın Tefsiri, Nasihat ve Öğüt Anlamında Kullanımı

‘Hikmet’ kavramının ‘vahiy, nübüvvet, emir ve yasaklar’ gibi farklı anlamlarda kullanıldığı yukarıdaki bölümlerde işaret edilmeye çalışılmıştır. Bu kavramın; ‘nasihat ve öğüt’ anlamına geldiğini savunan müfessirler de vardır. Fahreddin Razi, bu kavramı hem ‘emir ve mükellefiyetler’; hem de ‘nasihat ve öğüt’ olarak yorumlayan müfessirlerden biridir.

Nisâ sûresinde geçen *“İbrâhim ailesine de kitab ve hikmet verdik”*⁶⁰.” âyetindeki ‘hikmet’ kelimesi, Râzi’ye göre; ‘güzel nasihatlar ve öğüt anlamında

⁵⁹ Râzi, 20/175-176.

yorumlanmaktadır. Bu müfessire göre, âyette geçen kitab; şeriatın zâhirine işaretler; hikmet ise hakîkatın esrârına işârettir ki bu ilmin en mükemmel zirvesidir⁶¹.

Bir diğerk müfessri Kurtûbî (ö.671/1273) ise, aşağıda zikredeceğimiz âyette ‘hikmet’i; ‘Kitabda nas olmayan bir hususda Allah’ın muradının Resûl’ün diliyle açıklanması şeklinde ortaya çıkan sünnettir’ şeklinde yorumlamaktadır⁶². Söz konusu âyet şöyledir:

“Kadınları boşadığınız zaman, bekleme sürelerini bitirdiler mi, ya onları iyilikle tutun, ya da iyilikle bırakın, haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları (yanınızda) tutmayın. Kim bunu yaparsa kendine yazık etmiş olur. Allah’ın âyetlerini eğlence yerine koymayın; Allah’ın size olan nimetinin ve size öğüt vermek için Kitab ve hikmetten size indirdiklerini düşünün, Allah’tan korkun ve bilin ki, Allah her şeyi bilir⁶³.”

5- Hikmetin Aklî delil, İlimde, Dinde Derin Kavrayış Anlamında Kullanımı

‘Hikmet’ kavramının neye işaret ettiğine dâir bir diğerk yoruma göre ise, bu kavram; ‘ilimde, dinde derin kavrayış’ anlamlarına gelmektedir. Örneğin; *“Henüz çocuk iken biz ona hüküm (hikmet) verdik⁶⁴.”* âyetinden yola çıkan müfessir Taberî’ye göre, Yahya (a.s)’ya çocukken verilen ‘hüküm’, kitabı anlama gücüdür⁶⁵. Râzi ise, hükümün; hikmet, akıl ve nübüvvet olmak üzere üç anlama geldiğini söylemektedir⁶⁶.

Alûsi de, ‘hikmet’i derin kavrayış anlamında yorumlayanlardan biridir. *“Gerçekten Allah kendi içlerinden birini, onlara âyetlerini okuması, onları her türlü kötülüklerden arındırması, kendilerine kitab ve hikmeti öğretmesi için resul yapmakla, mü’minlere büyük lütuf ve inâyette bulunmuştur. Halbuki daha önce onlar besbelli bir*

⁶⁰ Nisâ, 4/54.

⁶¹ Râzi, 10/119.

⁶² Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed, **el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân**, Beyrut, 1407/1987, 3/157.

⁶³ Bakara, 2/231.

⁶⁴ Meryem, 19/12.

⁶⁵ Taberî, 9/55.

⁶⁶ Râzi, 21/174.

*sapıklık içinde idiler*⁶⁷.” âyetlerindeki hikmet kelimesini, Âlûsî (ö.1270/1853) fehmetmek, esrârını anlamak olarak tefsir etmiştir⁶⁸.

Taberî de, geçtiği âyetteki bağlamına göre, ‘hikmet’ kavramını farklı şekillerde anlamlandırmaktadır. Mesela, “*Allah’a şükret diye Lokman’a hikmeti verdik. Şükreden kimse ancak kendisi için şükretmiş olur. Kim inkâr ederse (bilsin ki), Allah muhtaç değildir, övgüye lâyıktır*”⁶⁹.”âyetinde; Tâberi, Lokman’a verilen ‘hikmet’i, dinde anlayış, sözde isâbet ve akıl şeklinde tefsir etmektedir⁷⁰.

Kurtûbî ise, Lokman’a verilen hikmetin, inançta doğru ve isabetli olmak, dinde ince anlayış ve akıl olduğunu söylemektedir⁷¹.

1.1.3..2 Sünnette Hikmet Kavramı

Sünnette ‘hikmet’ kavramını anlamak için; bu kavramın hadis-i şerîflerde ifâde edilmesine bakmak yerinde olur. Birçok hadiste söz konusu edilen hikmet kavramı, ilim, ilâhî sırlar, derin bir kavrayış gibi farklı ancak temel olarak yakın mânâlarda kullanılmıştır.

Bu anlamda sünnete uyarak her mü’min, hikmete göre ve hikmet elde etmeye çalışarak yaşar. Çünkü bu hem kemâle ulaşmanın, hem mânevî bilgeliğe ermenin anahtarıdır. Bu bağlamda müslümanlara bu nebevî pratiği kazandıran hikmet kavramını ele alan hadislerden bir kaç şöyledir:

“*Hikmet mü’minin yitiğidir*”⁷². Bu hadis-i şerîfde hikmet kavramı mü’minin yitik malı olarak ele alınmış; nerede olursa olsun, ona sahip çıkmanın, ve işaret ettiği hakikatle hükmetmenin gerekliliği vurgulanmıştır.

Bir diğer hadis-i şerîf şöyledir: “*Hikmet nübüvvetin dışında isabet etmektir*”⁷³.”Bu hadiste hikmet kavramı; sadece gerçek ve en yüksek hikmet sahibi olan

⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/164.

⁶⁸ Âlûsî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsiri’l-Kur’ân’il Azîm ve’s-Seb’îl Mesânî*, Beyrut, ts., 4/114.

⁶⁹ Lokman, 31/12.

⁷⁰ Taberî, 11/67.

⁷¹ Kurtûbî, 14/59.

⁷² Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul, 1401/1981; *İlim*, 19; İbn Mâce, Muhammed b.Yezid el-Kazvînî, *es-Sünen*, İstanbul, 1401/1981, *Zühed*, 15.

nebîlere mahsus olarak değil, bunun dışında nebî olmayanların da, kendi himmet makamlarına göre ulaşıp şerefledebildikleri, derece ve makamlarına göre, bu payeden rızıklandıkları yüksek bir manevî rızık makamına işaretle anlatılmıştır.

Abdullah b. Mesud (ö.32/652)'dan da şöyle rivayet edilmiştir :“*Ne güzeldir içinde hikmet yayılan ve rahmet ümid edilen meclis*”⁷⁴ Bu yorumda hikmet üzere olmak ve bir mecliste hikmeti paylaşmak öğütlenmektedir. Aynı zamanda ancak içinde hikmetin yayıldığı ve paylaşıldığı meclisler övülmektedir. Burada hikmet kavramı ilimde derinleşerek inceliklere vâkıf olmak ve bunu paylaşmak anlamına gelebileceği gibi, hal ve davranış olarak olgun bir halde olmayı ve bunu paylaşmayı da kastediyor olabilir.

Buhâri de geçen ‘hikmet’e dâir bir başka hadiste ise; ‘hikmet’in farklı bir yönü vurgulanmaktadır: “*Hikmet Yemenîdir*”⁷⁵.” Bu hadisle Yemen’in hikmet menbaı bir ülke olduğu vurgulanarak, bu yer hikmetle olan ilişkisine bağlı olarak övülmektedir.

Hikmet söz konusu olduğunda ilk akla gelen hadislerden bir diğeri de şöyledir: “*Ben hikmetin eviyim, Ali ise onun kapısıdır*”⁷⁶.” Hz. Peygamber, kendisini hikmet evi olarak tasvir ederek, bir Peygamber olarak hikmetle olan ilişkisini göstermekte, aynı zamanda Hz. Ali’nin hikmet ehli, derin kavrayışlı bir âlim olmasına ve belki de, ilâhî sırların anahtarı, sırlar evinin kapısı olmasına işâreten onu hikmet evinin kapısı olarak tanımlamaktadır. Bu hadis; nebevî hikmeti anlamak için Hz.Ali’nin şahsiyetini örnek göstererek onun faziletini ortaya koymaktadır.

Görüldüğü üzere hikmet kelimesi; Kur’ân’daki gibi, hadislerde de farklı mânâları ifâde etmek üzere kullanılmakta ve çeşitlilik göstermektedir. Ancak tüm bu anlamların birbirlerine yakın mânâları çağrıştırdığı da açıktır.

Çalışmanın bu bölümünde, öncelikle ‘hikmet’ kavramının Kur’ân’da hangi anlamlarda kullanıldığına bakılmış ve temel olarak şu beş anlamda kullanıldığı

⁷³ Buhârî, *Fazâilü’s-Sahâbe*, 24.

⁷⁴ Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman et-Temîmî, **Sünenü’l-Dârimî**, İstanbul, 1401/1981, *Mukaddime*, 28.

⁷⁵ Buhârî, *Menâkıb* 1; *Megâzi*,74; Müslim b. Haccac el Kuşeyrî, **Sahîhu Müslim**, İstanbul, 1401/1981, *İman* 83-84-88.

⁷⁶ Tirmîzî, *Menâkıb*, 21.

anlaşılmıştır: Vahiy (*Kur'ân*); nübüvvet ve sünnet; Kitâbın emir ve yasakları; nasihat ve öğüt; aklî delil, anlayış, ilimde, dinde derin kavrayış. Kur'an'ı Kerîm'de pek çok yerde kullanılan hikmet; sırat-ı müstakim üzere dosdoğru olmayı sağlayan bilgidir aynı zamanda. Hikmet kavramı, İslâm geleneğinde, sünnetteki yerini ise, hadis-i şerîflerde ifâde edilişi ile almıştır. Hikmet kavramı bir çok hadiste geçmekte, pek çok hadis bizzat bu kavramı merkezine alarak, hikmet üstüne söz söyleyerek yol göstermektedir. Birçok hadiste söz konusu edilen hikmet kavramı, ilim, ilâhî sırlar, derin bir kavrayış gibi farklı ancak temel olarak yakın mânâlarda kullanılmıştır. Bilindiği üzere sünnet; İslâm geleneğini oluşturan en önemli öğelerden biridir. Bu bağlamda, hikmet kavramından bahseden hadislerin hemen hepsinin işaret ettiği ana husus; sünnete uyarak her mü'minin hikmete göre ve hikmet elde etmeye çalışarak yaşaması gerektiğidir. İşte hem kemâle ulaşmanın hem mânevî bilgelige ermenin anahtarı olarak görülen hikmetin; Kur'anda ve sünnette, yani İslam hikmet geleneğindeki önemi büyüktür. Çünkü bu iki öğreti, yani Kur'an ve sünnet; her ikisi de, sırat-ı müstakim üzere kemâle eren bir kulluğa ulaştırma amacını gütmekte ve bu en yüksek amacın hem hedefi, hem yol göstericisi 'hikmet' olmaktadır.

1.1.3.3. İslâm Düşünce Târihinde Hikmet Kavramı ve Hikem Geleneği

İslam düşünce geleneğinde hikmetin çok çeşitli tarifleri vardır. Örneğin, “eşyanın hakikatini olduğu gibi bilmek ve iktizâsına göre hareket etmek; mevzûnun sebeplerini, hakikatini, beşer kudretinin erişebildiği kadar, hadd-i zâtında olduğu gibi aramak ve kazâî bir hükümde âdil olmak anlamına gelen ilim” de bu tariflerden biridir. Yunan dilinde karşılığı ‘Sophia’ olan bu kelime, Arap dilinde ‘Falsafa’ kelimesi ile karşılanmaktadır⁷⁷.

Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere; hikmet, İslâm geleneğinde, “ilâhî ilim üzere marifet sahibi olmak ve bunun içerdiği; zaman zaman ilâhî düzendeki mertebelere göre; ‘marifet ve fıkıh-anlayış’, ‘mantık’, ‘bilimsel bilgi-felsefe’yle eş anlamlı bir kelime olarak kullanılmıştır. Grekçe felsefî eserlerin Arapça'ya tercümesi sırasında "felsefe" şeklinde Arapçalaştırılmış olan Grekçe "phila-sophia" kelimesinin "hikmet sevgisi"

⁷⁷ C.L. Huart, “*hikmet*”, **İA**, C.5, s. 481.

anlamına gelmesiyle bağlantılı olarak hikmet terimi felsefî anlamlar kazanmış ve zamanla İslâm felsefî ilimler sisteminin genel adı olarak da kullanılmıştır.⁷⁸”.

İslâm dünyasında ilk müslüman filozof olarak kabul edilen Ya'kub b. İshak el-Kindî (ö.873/1469), "phila-sophia"nın karşılığı olarak felsefe ile birlikte zaman zaman hikmet terimini de kullanmıştır. Kindî, felsefeyi "hikmet sevgisi" olarak tanımlamış ve filozoflar için "hükemâ" tabirine yer vermiştir. Ona göre, hikmet dört temel faziletin ilkidir. (Diğerleri şecâat, iffet, adâlettir.) Yine Kindî, felsefenin en yüksek seviyesi olarak metafiziği "hikmetler hikmeti" olarak adlandırmıştır⁷⁹. El-Mukaffa (Ö.142/759) da daha önce aynı görüşleri dile getirmiştir.⁸⁰

Kindî; ‘Felsefe’yi ‘hikmet’le ile ilişkilendiren bir filozoftur. Kindî’ye zaman zaman benzer şekilde; Şehristânî (ö.548/1153), İbn Miskeveyh (ö.420/1030) gibi müslüman âlim ve düşünürler felsefeyi hikmet sevgisi, hikmeti talep etme ve araştırma olarak algılamışlardır⁸¹.

Farâbî’den (ö.870/950), İbn Sina’ya (ö.908/1037) kadar geçen ara dönemde felsefe çevrelerinin hikmete verdiği anlam belirginleşmeye başlamıştır. Meselâ İhvân-ı Safâ *Resâ’il*’in birçok yerinde hükemâyı filozoflar anlamında kullanmaktadır.⁸²

Horasan felsefe çevresinin yetiştirdiği en büyük sîma olan ve islam felsefesi dendiğinde ilk akla gelen isimlerden İbn Sina ise, hikmeti şu şekilde tanımlamıştır: “Beşerî gücün elverdiği nisbette insânî nefsin, kavramları tasavvur etmek, nazarî ve amelî doğruları tasdik etmek sûretiyle kemâle ermesidir⁸³”.

İbn Sina, nazari hikmeti üç kısma ayırır ve bunları “Hikmet-i tabiiye, Hikmet-i riyaziye ve felsefe-i evveliye” olarak adlandırır.⁸⁴ İbn Sîna’nın hikmeti nasıl

⁷⁸ **Bkz. Lisânü’l-Arâb**; “*hkm*”, XV, 30; Kutluer, “*Hikmet*”, **DİA**, C.17, s.503.

⁷⁹ Ebu Yusuf Yakub ibn İshak el-Kindî, **Resâ’il**, C.I,97,172-173,177; Kutluer, “*hikmet*”, **DİA**, C. 17, s.506.

⁸⁰ Abdullah b. el-Mukaffa, Kelile ve Dimne, Kahire, 1937, C.I, s.24.

⁸¹ Ebu’l Feth Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, nşr. Müessesetü’l- Halebî, y.y, t.y, C.II, s.116; Ahmed bin Muhammed Miskeveyh, **el-Hikmet’ül-Hâlîde**, s.285-286.

⁸² İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvânî’s-safâ*, nşr. Butrus el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., c.III,s.334-335.

⁸³ Ebu Ali el-Hüseyin İbn-i Abdullah İbn-i Sina, **Uyûnü’l-hikme**, (nşr.Abdurrahman Bedevî), Beyrut, 1993, s.12-13; Kutluer, “*hikmet*”, **DİA**, C. 17, s.507.

⁸⁴ İbn Sina, a.g.e.

tanımladığına bakıldığında da onun gerçek anlamda hikmeti metafizik olarak gördüğü, hikmet için '*el-felsefetü'l-ûlâ*' tanımından da anlaşılmaktadır. İbn Sîna'nın hikmet için yaptığı diğer birkaç tanım da şöyledir: En üstün bilinen hakkındaki en üstün bilgi, en doğru ve en sağlam bilgi, bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi. İbn Sîna bu üç tanımın da metafiziğe işaret ettiğini ve mutlak hikmeti tanımladığını belirtmiştir⁸⁵.

Bir diğer ünlü felsefeci olan Râgıb el-İsfahânî (ö.1108/1696)'nin hikmet yorumu ise şöyledir: Ona göre Allah'a nisbetle hikmet; "eşyayı tanımak ve onu sağlam bir şekilde yaratmaktır."⁸⁶ İnsana nisbetle ise hikmet: "varlıkları bilmek ve güzel işler yapmaktır. 'Muhakkak ki Biz Lokman'a hikmet verdik'.(Lokman,31/12)' mealindeki ayette Lokman'a verildiği ifade edilen hikmet bu tür bir hikmettir."⁸⁷.

İslam felsefesinde bir çığır açan ve felsefî akıl dinamiklerini, felsefenin açmazlarını ortaya koyan bir felsefeyle yorumlayan büyük mutasavvıf ve İslam felsefecisi Ebu Hâmid Muhammed b.Muhammed el-Gazâlî, (ö.505/1111) ise 'hikmet'i; ilham, keşif gibi ledünnî ilimlerin yardımıyla elde edilen marifet olarak tanımlamaktadır. O; 'bizim yolumuzda cehd ve gayret gösterenleri muhakkak ki yollarımıza ulaştıracağız.'(Ankebut,29/69)' meâlindeki âyeti buna delil olarak kullanmıştır. Ona göre; özel bir eğitim almaksızın ibâdete devam etme yoluyla kalbe doğan bütün hikmetler, keşif ve ilham yoluyla gelir.⁸⁸ Hikmeti; lâdini değil, dinî ve manevî bir felsefî bakışla ve tasavvufî bir perspektifle yorumlayan Gazâlî'nin hikmet kavramına bakılacak olursa, onun hikmeti "ledünnî" ilim olarak tanımladığı ve bu mertebeye ulaşmamış insana "hakîm" denemeyeceğini belirttiği anlaşılmaktadır⁸⁹. Ancak onun lâdînilik yahut dinî perspektiften ne anladığını, dolayısıyla hikmet ve hikmetle elden edilen ilmi nasıl tanımladığını anlamak açısından şu husus çok önemlidir: Ona göre, âlim kişi; bilgisini satırlardan alan ve kitabı kaybolunca da cahil olmaya mahkum olan kimse değildir. Gerçek âlim istediği an, rabbinden ilmini alan,

⁸⁵ Ali, Eşlik. **İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrikiyye Kavramı**, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul, 2008, s.11

⁸⁶ Hüseyin bin Muhammed bin Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, "hkm"; Beyrut, 1412/1992, s.249.

⁸⁷ Er-Râgıb, s.249.

⁸⁸ Ebu Hâmid Muhammed b.Muhammed el-Gazâlî, **İhyâ-u Ulûmî'd-dîn**, Kâhire, 1358-1939,C.III, s.22.

⁸⁹ Kutluer, "*hikmet*", **DİA**, C.17, s.508.

ezberlemeden, ders almadan, doğrudan rabbinden ilmini alan kimsedir. Rabbâni ilim ve ledünnî ilim budur.⁹⁰

Farabi, Kindî, İbn-i Sina ile birlikte Yunan felsefesi ile dinî inancın uzlaştırılmaya çalışıldığı dönemin ardından⁹¹; felsefe, Gazâlî ile birlikte İslam felsefe tarihinde yeni bir döneme girerek kelâm ve tasavvuf üstünde etkili olmuştur. Bu dönemden sonra hikmet iki ana bölümde incelenmiştir. Soyut bilgilere nazari (kuramsal) hikmet, tatbiki bilgilere ise ameli hikmet denilmiştir⁹². Bir diğer İslâm filozofu İbn Rüşd (ö.595/1198) 'ün *Tehâfütü'l-Tehâfüt* adlı eserinde hikmet terimini, felsefe karşılığında kullanması bu yüzyılda İslâm filozoflarının hikmet kavramı ile daha çok nazari bilgi edinmeyi kastedtiğini göstermektedir⁹³. İbn Rüşd'e göre "Hikmet: burhan ve delilin gerektirdiği şekilde eşyaya bakmaktır"⁹⁴

Kelâm geleneğinin en büyük isimlerinden Fahreddin er-Râzi (ö.606/1209) de hikmete dâir yaptığı açıklamalarda; insanın nefsanî, bedenî ve rûhî olmak üzere üç türlü kemâle ulaşabileceğini; hikmetin işte bu üç kemâlden, nefsanî kemâl ile ilgili olduğunu söylemektedir⁹⁵.

Razi de diğer hikmet ehli gibi "Hikmet"i nazari ve ameli olarak ikiye ayırdıktan sonra. "Nazari hikmetin ameli hikmetten daha sütün olduğunu belirtir. Ona göre, Şuara suresinin 83.ayetinde yer alan ve Hz.İbrahim'den aktarılan "Rabbim! Bana hikmet ver ve beni iyilerden eyle"mealindeki ayette yer alan "hikmet" kavramı nazari kuvvelerin tekmi, "iyilerden olmak" ise ameli kuvvelerin tekmi anlamına gelir.⁹⁶

Sonraki dönem filozoflarından Molla Sadrâ (ö.1045/1636) da irfânî bir hikmet anlayışı ortaya koymuş, tıpkı İbn-i Sina gibi; 'hikmet'i felsefeyle aynı anlamda

⁹⁰ Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ*, C.III, s.23.

⁹¹ Kırca, Celâl. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, İstanbul 2009, s.145.

⁹² Tan, s.79.

⁹³ Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul, 1996, s.105-143; Ebû 'l-Velid Muḥammed ibn Aḥmed ibn Muḥammed İbn Rüşd, *Tehâfütü'l Tehâfüt*, nşr. M.Bouyges, Beyrut 1992, s.410; Kutluer, "hikmet", *DİA*, C. 17, s.509.

⁹⁴ İbn Rüşd, a.g.e.

⁹⁵ Muhammed bin Ömer bin Hüseyin bin Hüseyin bin Ali et-Teymî el-Bekrî Fahreddin er-Râzi, *Şerhu 'Uyûni'l Hikme*, nşr.Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Tahran, 1415, C.II, s.3-4; Kutluer, "hikmet", *DİA*, C. 17, s.507.

⁹⁶ Razi, a.g.e, s.5.

kullanmıştır.⁹⁷ Molla Sadra da ‘hikmet’i “nazari” ve ameli” olarak iki kısma ayırmıştır. Ona göre, bu Kâinatın sonradan var olduğunu ve onun sonsuz ilim ve kudret sahibi ezeli bir yaratıcısının olduğunu düşünmek “nazari hikmet”e misaldir. İnsanın nefisini temizleyip arındırması için faziletli olan erdemleri kazanmaya, rezil olan süfli hissiyattan arınmaya çalışması ise “ameli hikmet”e örnektir.⁹⁸

Osmanlı dönemine gelindiğinde ise bu dönem düşünürlerinin, İslâm 'ın klasik çağında oluşan ilim, hikmet ve felsefe anlayışını devr aldığını ve kendi entelektüel gelenekleri içinde benzeri anlayışları sürdürdüklerini görmek mümkündür. Örneğin Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, (ö.968/1561) hikmeti felsefe ile benzer manalarda kullanmakta ancak farklı anlam mertebelerine yerleştirmektedir. Bir taraftan “hikmetle ilgili bütün ilimlerin kaynağı ve bu konuda herkesin tartışmasız üstadı İdris peygamberdir ki Allah ona nübüvvet ve hikmet vermiştir” derken, diğer taraftan, meşhur filozoflardan Eflatun ve Aristo’yu da hikmetin üstatları olarak vasıflandırmaktadır. Yine meşhur İslam filozoflarından Farabi ve İbn Sina’yı da “hikmetin üstatları” olarak nitelemiştir.⁹⁹

Bir diğer önemli isim Kınalızâde Ali Efendi (ö.978/1571) ise hikmeti "nazari ve ameli” olmak üzere iki kısma ayırır. Nazari hikmeti: “Mevcudat-ı hâriciye ve nefsu’l-emirde ne halde ise -beşer takati dahilinde- o hal üzere bilmektir” şeklinde; ameli hikmeti ise: “İnsanın amelleri ve fillerinin sözkonusu edildiği ilim” şeklinde tanımlamaktadır¹⁰⁰.

Kâtip Çelebi (ö.1035/1657)’ye göre ise; alimlerin genel görüşü olarak hikmet; insanların takatleri nispetinde varlıkların nefsu’l-emirdeki durumlarını bilmekten ibarettir. Sözkonusu varlıklar, şayet insanların irade ve kudreti dahilindeki fiil ve

⁹⁷ Sadreddin Şirazi Molla Sadra, **el-Hikmetü’l-Müte’âliye fi’l-Esfâri’l-‘Akliyyeti’l-Erba’a**, Kum 1368, C.I, s.20-22, 25 ; Kutluer, “*hikmet*”, **DİA**, C. 17, s.509.

⁹⁸ Molla Sadra, Şerhu’l-Hidayeti’l-Esiriye, y.y. Aka Mirza Hasan matbaası, 1313, s.3.

⁹⁹ Taşköprülüzâde İsmâeddin Ahmed Efendi, **Miftâhu’s-Sa’ade**, C.I, s.311-312,314-316,318,320.

¹⁰⁰ Kınalızâde Ali Efendi, **Ahlâk-ı Alaî**, -haz. Mustafa Koç, İstanbul, 2007, s.47-48; Kâtip Çelebi, **Keşfu’z-Zünun**, C.I, s.676-678; Kutluer, “*hikmet*”, **DİA**, C. 17, s.509.

eylemler ise, buna “ameli hikmet”; yok eğer insanların irade ve kudretinin dışındaki fiil ve eylemler ise, buna “nazari hikmet” denir.¹⁰¹

Görüldüğü üzere İşrâkiliğin ortaya çıkmasından sonraki dönemde yetişen âlimler hikmeti; felsefî, kelâmî ve tasavvufî geleneğin çerçevesi dışına çıkmadan ancak, Batı ile kurulan ilmî münasebetler neticesinde bu kavrama modern anlamlar yükleyerek ele almaya başlamışlardır. Tanzimat aydınları bunun iyi bir örneğidir. Hikmet yerine felsefe teriminin kullanılması hususunda II. Meşrutiyet'ten sonra daha rahat davranılmıştır. “Ancak Cumhuriyet döneminde Mustafa Şekip Tunç (ö.1958) gibi âlimler hikmetle felsefeyi birbirinden ayırmışlardır”¹⁰². Tunç'a göre felsefe, hayatı ve kâinatı akıl ile anlamaya yönelik bir yöntem iken, hikmet ise sezgiye dayanan bir kavrama eğilimidir. Tunç'un benzer bir düşüncesi- şu ifadelerinde görülebilir: “Hikmet, ilmin mümkün olan bütün hasıaları arasındaki münasebetleri izah etmez... Çünkü o asrî felsefe gibi hayat ve kâinatı insanın haricine çıkararak yani sapa yoldan giderek izah edeceğine mene'l-kadîm onun içinden geçerek kavramıştır”¹⁰³.

Bugünün Türkiye'sinde ise “İslâm düşünce târihi boyunca hikmet, ilim ve felsefe terimleri arasında kurulan irtibat, maalesef bağlamından düşmüş, anlamlı bir zeminden yoksun kalmıştır. Felsefe terimi; akademik bir araştırma disiplini ifâde ederken”, hikmet kavramı ise yalnızca düşünce tarihine yönelik çalışmalarda kullanılmaktadır¹⁰⁴.

İslâm düşünce târihinde hikmet kavramı ve hikem geleneğine dâir yukarıda zikrettiğimiz bölümde; hikmet kavramının yüzyıllar boyu İslam filozofları tarafından felsefeyle eş anlamlı olarak kullanıldığının altı çizilmiştir. Hikmeti; lâdini değil, dinî ve manevî bir felsefî bakışla ve tasavvufî bir perspektifle yorumlayan Gazâlî'ye kadar, bu kavram felsefeyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Hakîm denen filozoflara göre sezgisel ya da dînî olmaktan ziyade, akletmenin, bilincin ve aklın ışığında hakikate ve bilgeliğe ulaşmak gibi algılanan ve benzer şekillerde tanımlanan ‘hikmet’; bir felsefe

¹⁰¹ Kâtib Çelebi, **Keşfu’z-Zünun**, Bağdat/Daru’l-kütübi’l-ilmiye, 1941, C.I, s.11.

¹⁰² Kutluer, “hikmet”, **DİA**, C.17, s.510.

¹⁰³ Rahmi, Karakuş. **Felsefe Serüvenimiz**, İstanbul 1995, s. 272-274; Kutluer, “hikmet”, **DİA**, C.17, s.510.

¹⁰⁴ Kutluer, “hikmet”, **DİA**, C.17, s.510.

kavramı olarak yüzyıllar boyu, Felsefe bilimi içinde de yerini almıştır. Ancak günümüzdeyse bir bilimdalı olan felsefeyle bile ilişkilendirilmemektedir. Hikmet daha çok sezgisel bilginin adı olarak kabul edilmekte bu nedenle de, felsefe bilimi dışında görülmektedir.

1.1.3.4. Tasavvuf Düşüncesinde Hikmet Kavramı ve Hikem Geleneği

İslâm felsefesinde ve İslâm tasavvufunda, faydalı, ibret verici, ahlâk, edeb, tasavvufun temel konularına dâir vecîzeler gibi, hikmetli özlü sözler ‘Hikemiyyât’ adı altında toplanmış ve bu ad altında özlü söz koleksiyonları yapılmıştır. Özlü sözlerin Arapça’da söyleyenlerine ve muhataplarına göre çeşidi çoktur: Nâdire, latîfe, zarîfe, kelâm, kelime vb. gibi. Ancak öğüt maksatlı şiir de dâhil bunların toplandığı koleksiyonlara genel olarak hikmetli söz denmiş ve bu yönde üretilen edebiyat türüne de ‘hikemiyat’ adı verilmiştir.

Klasik kaynaklar, İslâm öncesine dâir geniş hikemî malzeme sunmaktadır. Örneğin halk arasında birçok hikmetli kıssanın başkahramanı olan Lokman Hekim; İslâm öncesi ve sonrasının en tanınmış hakîmi idi. Arapların hafızalarında geçmişten bugüne taşınan hikemiyat türü sözler arasında kabile şefleri, şâirler, uzun ömürlülere âit pek çok söz vardır. İslâm’ın gelişi ile birlikte hikemîyat sahası ve malzemesi genişlemiş, hikmetli sözleri ezberleme, yazma ve derleme geleneğine uyanların sayısı artmıştır. Hikmet mecmualarından başka şiir, edeb, tabâkat kitaplarında da ‘hikemiyat’ örneklerini görmek mümkündür¹⁰⁵.

Hikemiyat’ın sûfî literatürdeki karşılığına baktığımızda şunları söylemek mümkündür: Vecîze ve nâdireyi bol miktarda esere serpiştirmek, sûfî literatür geleneğinin en dikkat çekici özelliklerinden biridir. Sıkça başvurulmuş bir yöntem de çok şey ifâde eden kısa cümleler ve zıt gözüken ifâdelerle sûfî fikirleri sunmaktır. Hasan el-Basri (ö.728/1327)’nin nefis murâkabesinde, zühd ve takvaya teşvik edici sözleri, Hallâc-ı Mansur (ö.306/919)’a etkide bulunan Ebû Yezid el-Bistami (ö.324/848)’nin

¹⁰⁵ Doğan, s.98.

Şatahât’ı; Sehl et-Tusteri (ö.283/896)’nin *Risale fî’l-Hikem ve’t-Tasavvuf* adlı eseri, hicretin ikinci asrına âit en güzel sûfî Hikemiyat örneklerindendir denebilir¹⁰⁶.

Tasavvuf dünyasından sûfilerin hikmet konusundaki tanımlarına bakıldığında; hikmetin sırrının ledünnî bir bilgi olduğunu vurguladıkları görülür. Ve onların hikmetin bilgi ve eylemle ilgili yönünün altını aynı derecede çizdikleri fark edilir.

Hikmete dâir eserlerin yazılması geleneği çok eskidir. Hikemiyat sınıfına giren bu eserlerden birkaç örnek şöyledir:

İlk sûfiler, hikmet konusunda bazı risâleler kaleme almışlardır. Ebû Bekir el-Verrâk’ın (ö.280/893) *Risâle fî’l-Hikme ve’t-Tasavvuf* adlı eseriyle Zünnün el-Mısırî (ö.245/859)’ye nisbet edilen *Risâle fî’l-Hikme* bu hikemiyyât örneklerinden ilk akla gelenlerdendir.

Bir başka hikmet eserine gelince, Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl *Hikmetü’l-İşrâk* adlı eseriyle kendine has bir tasavvuf felsefesinin öncülüğünü yapmıştır. Ahmed Yesevi (ö.561/1166)’nin *Dîvân-ı Hikmet* adlı eseri de, hikem geleneğine âit şiirlerden oluşmaktadır¹⁰⁷.

Bu araştırmanın konusu olan İbn Atâullah İskenderânî’nin *Hikemü’l-Âtâiyye* adlı eseri de bu hikem geleneğinin bir uzantısıdır. Kuzey Afrika’da en yaygın bilinen eser olan bu eserin seksenin üstünde şerhi yapılmıştır. Birçok coğrafyada şeyhler ders halkalarında *Hikem-i Atâiye* şerhleri okutmuşlar, müridler yollarını aydınlatan ışığı *Hikem*’de bulmuşlardır. Bunun son örneği ülkemizdeki Yahya Efendi Dergâhı son postnişini Abdulhay Efendi (ö.1381/1961)’dir. Abdülhay Efendi sohbetlerini genellikle *Hikem-i Atâiye’nin*, Balıklıözâde Ahmed Mâhir (ö.1922)’e âit şerhinden yapmıştır. Görüldüğü gibi, birçok farklı tarîkattan şeyhler ve müridler ders halkalarının merkezine *Hikem-i Atâiye*’yi oturtmuş; nesilden nesile bu hikem geleneği sürerek günümüze dek devam etmiştir.

¹⁰⁶ Doğan, s.101.

¹⁰⁷ Kara, “*hikmet*”, **DİA**, C.17, s.519.

Tasavvuf geleneğinde de, Türk tasavvuf geleneğinde de, ‘hikmet’in bir başka kullanımı tasavvûfî şiirlerde ortaya çıkmıştır. Hikemiyat içerisinde değerlendirilebilecek olan tasavvûfî şiirlerin yer aldığı birçok divan ‘hikmet’ ismiyle adlandırılmıştır¹⁰⁸. Ahmet Yesevî’nin *Dîvan-ı Hikmet*’i; İskenderî’nin *Hikem-ü’l Atâiyyesi* gibi; Ahmed er-Rifâî’nin *el-Hikemü’r-Rifâiyye* adlı risalesi de bu tarz eserlerdendir ve Rifâî’nin bazı hikmetli sözlerini ihtiva eder¹⁰⁹.

Dört büyük kutuptan biri olarak zikredilen, gavsîyyet ve kutbiyyet makamlarını sahibi olduğuna inanılan¹¹⁰ Seyyid Ahmed el-Rifâî (ö.578/1182)’nin *el-Hikem el-Rifâiyye* adlı basım yeri Şam ve tarihsiz olarak gösterilen bizzat kendisinin te’lif ettiği tek eser olan bu çalışma küçük bir risâledir. Müridlerinden Abdussemin el-Hâşimî’ye (ö.551/1156) ithâfen yazılmıştır. Tasavvufî hikmet ve nasihat cümlelerini içeren bu eserden onun şeriat ve sünnete bağlı bir sufî olduğu anlaşılmaktadır. *El-Hikem er-Rifâiyye risalesi* bir çok mevzuya kısa cümlelerle değinmektedir¹¹¹.

Hikemiyat geleneği içerisinde özellikle İbn Arabî’nin (ö.638/1239)’nin *Fusûsu’l- Hikem* adlı eserinin çok özel bir yeri vardır. Bu eser, en çok şerh edilen eserlerin başında zikredilebilir. Gazâlî’nin *İhyâu Ulûmid-Dîn*’inden itibaren, bütün düşünce akımlarının, tasavvuf içinde ve büyük mutasavvıfların şahsiyetinde terkiye ulaştığı, bilhassa Osmanlı münevverlerin bu terkibi *Fusûsu’l-Hikem* ve *Mesnevî*’de bulunduğu ve şerhlerinde ifâde ettiğini söylemek mümkündür¹¹². Bu bakımdan en çok şerh edilen sûfî kitaplarının başında gelen *Fusûsu’l-Hikem’in*, sûfî hikemiyat geleneği içinde yeri ve önemi büyüktür.

Hikemiyat ve Hikem geleneğini oluşturan ‘hikmet’ kavramının, tasavvuf literatüründe ne anlamlara geldiğine bakılacak olursa; ‘hikmet’in; tasavvufta genellikle derin hakikatleri ifâde etmek üzere şu anlamlarda kullanıldığı görülebilir: İlâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların varoluş amaçlarının kavranması, sebeplerle sonuçlar arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi.

¹⁰⁸ Cebecioğlu, s.276.

¹⁰⁹ Kara, “Hikmet” mad., *DİA*, C.17, s.519.

¹¹⁰ Selçuk, Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul, 2004, s.444.

¹¹¹ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s.447.

¹¹² Ahmed Avni, Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul, 1999, s.7.

İlk sûfilerden Hakîm et-Tirmizi; hikmeti "kalbin ilâhî sırlara vakıf olması", Ebû Osman el-Mağribi (ö.373/983) "hak olanı söylemek" şeklinde târif etmişlerdir. Hakîm et-Tirmizi'ye göre "hikmet-i ulyâ" veya "hikmet-i hikmet" denilen hikmet türü peygamberlere ve velilere has bir ilimdir, bu anlamda hikmet keşf yoluyla ulaşılan tasavvufî bilgidir¹¹³.

Hicri dördüncü asra âit olan en eski tasavvufî metinlerden *Edebü'l-Mülûk* adlı esere göre hikmet; bâtın ilmi, ilham, sır, ilm-i ledün gibi tasavvufî ilimleri kapsamaktadır. Aynı esere göre bâtın ilmi; velilerin Allah'tan vasıtasız bir şekilde elde ettikleri ilham ve sır bilgisidir, ilm-i ledündür. Evliyanın alâmeti olan bu husûsî ilim ise "hikmet"tir. İlm-i ledün yani hikmet ilmi Allah katından verilen bir ilim olmakla birlikte, araştırılması ve yolu zâhirî ilimden geçer¹¹⁴.

Mutasavvıflara göre hikmet, insanlığın yaşıyla yaşıttır. Çünkü bilgelik Hz. Âdem'le başlamış, ona vahyin verilmesiyle birlikte hikmet de verilmiştir. İlk medenî toplumun peygamberlik müessesesi ile başladığı göz önüne alınacak olursa, hikmetin kaynağı Allah, ilk temsilcisinin ise peygamber olması nedeniyle nebevî bir özellik taşıdığı söylenebilir. Büyük Hermes'in Hz. İdris olduğu konusu; hem İslâm hem Batı kaynaklarında üzerinde durulan dikkat çekici bir noktadır¹¹⁵.

Tasavvuf geleneğinde hikmetin ortak bir perspektiften pek çok tanımı vardır. Bu hikmet târiflerinden biri de şöyledir: Hikmet, eşyanın sırlarını öğrenmek, sonuçların sebeplerle irtibatını anlamak, gereken şeyi, şartlarıyla gerektiği gibi bilmektir. Hikmeti bilip, gereğiyle amelin nasip edildiği kimse, hikmet sahibidir. Allah şöyle buyurmuştur: '*Kime hikmet verilmişse, ona büyük bir hayır verilmiştir.*' (Bakara, 2/269)¹¹⁶.

Ayrıca, hikmet terimi, içerdiği hakîkatin genişliğine ve kastedilen mânanın farklılığına göre de çeşitli tamlamalarla ifâde edilmiştir. Bunların öne çıkanları şu dört hikmet terimidir: Hikmet-i Câmî'a, Hikmet-i Mantûkun Bih, Hikmet-i Mechûle, Hikmet-i Meskûtun Anhâ.

¹¹³ Ebu Abdullah Muhammed bin Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-Evliyâ*, nşr. Osman Yahya, Beyrut 1965, s.348,362; Kara, "hikmet", *DİA*, C.17, s.519.

¹¹⁴ Doğan, s.54.

¹¹⁵ Tan, s.77.

¹¹⁶ Kâşânî, s.222.

Hikmet-i câmi'a; Arapça 'toplayıcı hikmet' demektir. Hakkı bilip, onunla amel etmek, bâtılı tanıyıp ondan uzaklaşmayı ifâde eder. Tasavvuf geleneğinde de 'el-hikmetü'l câmia' deyimi; doğruyu ve gerçeği bilmek ve onunla amel etmek; batılı bilmek ve ondan sakınmak anlamına gelir¹¹⁷.

Hikmet-i Mantûkun bih ise; Arapça'da, anlatılan hikmet demektir. Anlatılan hikmetle kastedilen şey, şer'at, tarîkat hakkındaki bilgilerdir. İşiten herkesin faydalanabileceği şeyler bu hikmet kapsamında ifâde edilmiştir¹¹⁸.

Hikmet-i Mechûle; yaratılıştaki hikmetin kullardan gizlendiği şeydir. Bazı canlıların sıkıntı çekmesi ve cehennem ehlinin cehennemde kalması gibi hususlar bu sınıfa girer¹¹⁹. 'Hikmet-i Mechûle'nin; Arapça'daki anlamı 'bilinmeyen hikmet'tir. Çocukken ölenlerin durumu, ebedi cehennem azabı gibi, mâhiyetini anlamaktan uzak olduğumuz şeyler konusunda, sadece inandığımız veya inanmamız gereken hikmetlere bu isimle işaret edilmiştir¹²⁰.

Hikmet-i Meskûtun anhâ; Arapça'da anlatılamayan hikmet anlamına gelir. Bununla rûsûh âlimlerinin ve avam tabakasının anlayamadığı hakikat sırları kastedilir. Bu konuya şu hadis örnek getirilir: *"Peygamber Efendimiz bir gün ashabıyla Medine sokaklarından geçerken önüne bir kadın çıkarak, yemin ile bahçesine davet eder. Hz. Peygamber ashabıyla bu davete icabet eder. Görür ki, kadıncağızın çocukları, alevli bir ateş etrafında oynuyorlar. Kadın, Hz. Peygambere; 'Ya Resûlallah! Allah mı kullarına daha merhametli, yoksa ben mi çocuklarıma daha merhametliyim?' diye sorar. Hz. Peygamber ise, 'Allah daha merhametlidir. Çünkü Erhamürrâhimîndir' karşılığını verir. Bunun üzerine kadın, 'öyleyse kullarına daha çok acıyan Allah, kullarını nasıl ateşe atar?' diye sorar. Buna karşılık Rasulullah Efendimiz, gözlerinden yaşlar dökerek, 'bana böyle vahyolundu cevabını verir.'" Bu örnekte olduğu gibi, dinleyen anlamayacağı için herkese anlatılmayan türden ince sırlar, bu kâbilden hikmettendir¹²¹.*

¹¹⁷ Cebecioğlu, s.276.

¹¹⁸ Cebecioğlu, s.276.

¹¹⁹ Kâşânî, s.223.

¹²⁰ Cebecioğlu, s.276.

¹²¹ Cebecioğlu, s.276-277.

Bu hikmet terimi; hakkında susulan hikmettir. Tasavvuf geleneğinde, akli yetersiz olanların ve avâmın idrakini aşan kapsamı geniş hakikat ilimlerinin sırları anlamına gelmektedir. Bu gibi sırları işitenlerden bazıları, sırlarını yanlış anladığı ve hakikatini idrak edemediği için helâk olmuşlardır¹²².

Kuşeyrî (ö.465/1072 sûfilerin hikmeti açıklıkta aradıklarını söyler. Ona göre hikmet midesi boş olanlarda bulunur¹²³. Bayezid-i Bistâmi de hikmet elde etmenin yollarından birinin açlık olduğunu düşünenlerdendir. Kendisine, "Bu mârifete ne ile ulaştın?" sorusuna, "Boş mide ve çıplak bedenle"¹²⁴ şeklinde cevap verdiğine göre, hikmetle mârifet ona göre aynı anlama gelmektedir.

Tasavvufî bilgi olarak hikmet; ehli olmayana verilmez, ehli olandan da esirgenmez. Sûfilerin bu konuda dikkatli olmalarının sebebi hikmeti dinleyip de kabul etmeyenin günahkâr, ona göre davranmayanın ise münâfık olacağına inanmalarıdır. Öte yandan hikmetin kimlerde bulunmayacağı hususuna da dikkat çekilmiş, Fudayl b. İyaz (ö.187/803), bid'atçılarla düşüp kalkanların hikmete sahip olamayacağını ifâde etmiştir.¹²⁵

İlk sûfilere göre hikmet çabayla kazanılan, özenle korunan çok değerli bir gizli bilgidir. Bu bilgiye sahip olan kişiye hakîm denir. Sûfiler hakîmleri çok yüksek tasavvufî derecelerde görmüşlerdir. Ebû Bekir el-Verrâk (ö.280/893)'a göre peygamberlerden sonra en yüksek derecede bulunanlar hakîmlerdir¹²⁶. Hakîm et-Tirmizi ise hakîmlerin peygamberler ve sıddîklardan sonra Allah katındaki yerlerini alacaklarını söyler. Tasavvufta bazen ârifle hakîm eşit kabul edilir, bazen da ârif hakîmden üstün görülür. Hakîm et-Tirmizi'ye göre âlimin mertebesi konuştuklarının altında, hakîmin mertebesi konuştuklarıyla aynı seviyede, ârifinki ise konuştuklarının üstündedir.¹²⁷

Hikmeti ilk defa bir tasavvuf terimi olarak ele alıp inceleyen Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö.481/1089)'dir. Herevî hikmetin üç mertebesinden bahsetmiştir.

¹²² Kâşânî, s.223.

¹²³ Abdülkerîm b.Hevazin el-Kuşeyrî, **Risâle**, s.236.

¹²⁴ El-Kuşeyrî, **Risâle**, s.256.

¹²⁵ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, **Tabakât**, yy.ty.; s.10.

¹²⁶ Es-Sülemî, **Tabakât**; s.226.

¹²⁷ Es-Sülemî, **Tabakât**; s.483.

Herevî'ye göre hikmetin birinci derecesi: Bir durumu, bir işi görmek, bilip tanımak; ikinci derecesi bunu ifâde etmek; üçüncü derecesi ise onu uygulamak ve yaşamaktır¹²⁸.

Felsefe kültürünün iyice yaygınlaştığı dönemlerde sûfîlerin hikmet tanımları da felsefîleşmiştir. Nitekim İbnü'l-Ârabi'nin tasavvufî görüşlerine bağlılığıyla tanınan Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö.730/1329), hikmeti; 'asıllarına uygun olarak eşyanın mahiyeti, nitelikleri, özellikleri, hükümleri, sebep-sonuç bağlantısı, varlıklar alanındaki sıkı düzenin sırrı hakkında bilgi sahibi olmak, bu bilginin gereğine göre hareket etmek' şeklinde tanımlamıştır. Kâşânî'ye göre hikmet; biri ifâde edilen hikmet, diğeri dile getirilemeyen hikmet olmak üzere ikidir. O, ilkin şariat ve tarîkat, ikincisine hakîkatin esrârı adını vermektedir¹²⁹.

Özetle hikmet; sûfî literatüründe her zaman kemâle ulaşmakla paralel bir kavram olarak anlaşılmıştır. Tasavvuf literatüründe, 'hikmet' ve 'hikemiyat' isimleri hemen beraberlerinde 'hikmet sahibi' anlamına gelen 'El-Hakîm' ismini çağrıştırmaktadır. İbn Arâbî; bu terimi 'hakîmü'l vakt' yani 'vaktin hakîmi' olarak; kutbu ifâde etmek üzere kullanmıştır. Bu kutbu hiçbir özellik sınırlayamaz, çünkü kemâl makâmı sahibidir. O vaktin hakîmidir, ancak vaktin hükmüyle ve zamanın halinin gereğiyle ortaya çıkabilir¹³⁰.

Tasavvuf geleneğinde hikmet sahibi; Allah'ın zabt ve temyiz gücü verdiği kul anlamına gelir. Bu mânâda hakîm; nefsinin zabt ederek onun Hakk'a gerektiği gibi inanma ve güzel ameller yapmasını sağlayan, yararsız ve boş bilgiler öğrenmesine ve ameller işlemesine müsaade etmeyen kişinin bu özelliklerini ifâde etmektedir¹³¹.

Aynı zamanda hakîm, kelime anlamından anlaşılacağı üzere hikmet sahibi âlim ve sûfîleri ifâde etmek için de kullanılmıştır. Tasavvufta hikmete verilen önem sebebiyle bazı sûfîler "hakîm" lakabıyla anılmıştır. Ününü hikmet kavramından alan Hakîm et-Tirmizi (ö.320/932) ve Hakîm Senâî (ö. 535/1140) gibi Orta Asya Türk sûfîlerinden Hakîm Atâ Süleyman Bâkırğânî (ö.581/1186) de Hakîm lakabını, sahip oldukları

¹²⁸ Abdullah el-Ensârî el-Herevî, **Şad Meydân**, Tahran 1368, s.58-59.

¹²⁹ Kâşânî, s.223-224.

¹³⁰ Suad Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay. İstanbul, 2004, s.663.

¹³¹ Abdürrezzak, Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2004, s.223-224.

hikmete borçludur. Bu bağlamda Süleyman Atâ tanıtılırken "hikmet-âmiz" sözlerinin, "ibret-engiz" latifelerinin Türkistan'da meşhur olduğu belirtildikten sonra, "Her gördüğün kişiyi Hızır bil, her geceyi kadir bil"; "Herkes yahşi biz yaman, herkes buğday biz saman" şeklindeki özdeyişlerinin bu hikmetlere örnek olarak gösterilmesi de oldukça anlamlıdır¹³². Görüldüğü üzere eserlerinin adı hikem olmasa bile, hikmetli söz ve vecîzelerle toplumsal bellekte yer eden birçok sûfî, hikemiyat geleneği içerisinde 'hakîm' olarak nitelendirilmiştir.

Özetle, 'hikmet'in sûfî literatüründeki yeri irdelendiğinde, sûfilerin hikmet konusundaki tanımlarından bir kaçına bakmak bile, tasavvufta "hikmet" in hangi anlamda kullanıldığını anlamak için yeterli olacaktır. Bunun nedeni çoğunun hikmetin, ledünnî bir bilgi olduğunu vurgulamalarıdır. Ve onların hikmetin bilgi ve eylemle ilgili yönünün altını aynı derecede çizdikleri fark edilir. Hikmet tasavvufta genellikle derin hakikatleri ifâde etmek üzere şu anlamlarda kullanılmaktadır: İlâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların varoluş amaçlarının kavranması, sebeplerle sonuçlar arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi, bâtınî bilgi, keşfe âit sezgisel bilgi, mârifet, kemâle ulaşma.

Bu bağlamda denilebilir ki; tasavvuf düşüncesinin özünü, nihâi amacını her şeyden önce hikmete ulaşmak oluşturmaktadır. Çünkü hikmet sahibi olmak, kulluğun en yüksek derecede ifâsı ve ulûhiyetin de en yüksek derecede idrâki olacaktır. Eşyanın hakikatine ulaşma ve ona sırat-ı müstakim üzere hikmetle muamele etmek, ancak insan-ı kâmilin sahip olabileceği bir özelliktir. Bu da, bireysel seyr-i süluk yolculuğunun sonunda kendi mârifetini elde ederek hikmete ulaşması amaçlanan her sûfî için geçerlidir. İşte bu nedenle, tasavvufun özünü hikmetin oluşturduğunu söylemek ve onu bu temelden değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Bu çalışmanın ana konusu olan *Hikem-ü'l Atâiyye* de, işte bu tasavvuf düşüncesinin menbaından beslenerek ortaya çıkmış en önemli hikemî eserlerden biridir.

¹³² Kara, "hikmet", *DİA*, C.17, s.519.

2. İKİNCİ BÖLÜM

2.1. İBN ATÂULLAH İSKENDERÂNÎ’NİN HAYATI, ESERLERİ ve HİKEM-İ ATÂİYE KİTABI

2.1.1. İbn Atâullah İskenderânî’nin Yaşadığı Dönem

2.1.1.1. İçtimâî Hayat

İbn Atâullah İskenderânî’yi tanımak ve anlamak için elbette onun yaşadığı dönemin özelliklerini, içinde doğduğu siyasî çevreyi ve onun bir sûfî ve fâkih olarak duruşunu anlamak da büyük önem arz etmektedir. O, hicri VII., milâdi XIII. asırda yaşamıştır ve yaşadığı dönem sosyal ve siyasi karmaşalarla doludur.

İbn Atâullah’ın yaşadığı dönemde Mısır’da Memlûklüler iktidarda idi. Mısır’daki içtimâî hayata bakıldığında ilk dikkat çeken husus, idare edenlerle edilenler arasında büyük fark olmasıdır. İdâre edenlerin yerli halka tamamen yabancı olması ve onlarla iyi münasebetler içinde olmayı, ya da refah seviyelerini yükseltmeyi önemsememelerine ek olarak, onları askerî işlerine karıştırmamaları, sadece ihtiyaç duyduklarında onları kullanmaları da bu tabakalaşmada etkin olmuştur. Dahası, Suriye ve Mısır’da askerî bir tabaka olarak hüküm süren Memlûklüler, halkı kendilerinden aşağı görmekteydi¹³³.

Bu nedenle sosyal hayat çeşitli tabakalardan meydana gelmekteydi. İbn Atâullah’ın yaşadığı bu cemiyet hayatının üçüncü bir sosyal sınıfı daha vardır. Bu sınıfı, hükümdar tarafından saygı ve hürmete layık görülen, imtiyaz sahibi, fukahâ ve sûfî âlimler oluşturmaktadır. Halk ile idare arasındaki iletişimi sağlayan ve köprü kuran bu sınıfın önemli isimlerinden biri de, İbn Atâullah’dır. Fâkih ve sûfî olarak bu sosyal tabakanın bir üyesi olan İbn Atâullah, bir sûfî olarak idarecilerle kurduğu ilişkide korkusuzluğu ve çekinmeden hakikatleri dile getirmesiyle bilinmektedir¹³⁴.

¹³³ Komisyon, *Doğuştan Günümüze İslâm Târîhi*, İstanbul, 1976, C.6, s.28; Yılmaz, Sevim, “İbn Atâullah ve Hikemü’l-Atâîye Adlı Eserinin Tasavvuf Açısından Değerlendirilmesi” Yüksek Lisans Tezi; AÜSBE, Ankara, 2001, s.2-3.

¹³⁴ Taftazani, Ebu’l Vefâ, *İbn Atâullah es-Sekenderî ve Tasavvufunu'n-nazarî ve'l-ilmî*, Kahire, 1958. s.28.

Bir sūfînin en büyük vazifesinin emr-i bilmâ'ruf olduğunu söyleyen İbn Atâullah, nasihatlerinde fakirlere yardımcı olmayı ve şefkat göstermeyi, insanlara karşı merhamet sahibi olmayı, insanlara muamelede fark gözetmemeyi tavsiye etmiştir¹³⁵. *Letâîf*’te aktarılan; İbn Atâullah’ın Melik el-Mansur Hüsâmeddin Laçin ile olan görüşmesi; onun dönemin idarecileriyle olan ilişkisini anlamak açısından anlamlıdır.

*Melik el-Mansur ile görüştüğümde ona şöyle dedim: Sizin Allah’a şükretmeniz gerekir. Çünkü devletinize bolluk ve rahatlık vermiş, ihsan ve lütuflarıyla güç yetiremeyeceğiniz şeylere muvaffak eylemiş. O da şöyle dedi: Şükür nedir? Dedim ki üç çeşittir. Lisanla, bedenle ve kalple şükür. Dille şükür, nimeti dile getirip onu anmaktır. Bedenle şükür, Allah’a ibâdet etmektir. Kalple şükür, sana ve kullarına olan her türlü nimeti, Allah’tan bilip itiraf etmektir. Bunun üzerine o bana şu soruyu yöneltti: Şâkir nasıl şükreder? Ona şöyle dedim: Bildiğinde (ilim sahibi olduğunda) onu yaymak ve o ilimle insanları irşâd etmek, zengin olduğunda dağıtmak ve insanları kendine tercih etmek; mevki ve makam sahibi olduğunda insanlara adaletli davranmak, zorda ve sıkıntıda kalanlara yardım etmek.*¹³⁶”

Melik’le yaptığı görüşmede, ona insanlara adaletle hükmetmesini, cömert olmasını, Allah’ın nimetlerine şükretmesini, darda kalanlara yardım etmesini tavsiye eden İbn Atâullah’ın yaptığı bu görüşme, onun itibarlı bir konumda bulunduğunu göstermektedir. Bu durumu onun züht ehli olması, Allah’a duyduğu güveni ve himmetinin yüce olmasıyla açıklamak da mümkündür.

Bu rivayetin gösterdiği bir başka gerçek de, halkın müstebid hükümdarların elinde tamamen sessiz kalmadığı, onları temsilen İbn Atâullah gibi kişilerin, yöneticilere tavsiye ve uyarıda bulunarak, sultanın önünde halkın duygularının tercümanı olduğu gerçeğidir¹³⁷.

¹³⁵ İskenderî, **Miftâhu’l-Felâh ve Misbâhu’l-Ervâh**, Kâhire, 1993, s.50.

¹³⁶ İskenderî, **Letâîfü’l Minen**, Mısır 1993, s.222-223; Yılmaz, s.3-4.

¹³⁷ Taftâzânî, s.29.

2.1.1.2. Siyâsî Hayat

İbn Atâullah İskenderânî; 648-792/1250-1390 yılları arasında; Bahrî Memlûklüler'in iktidarda olduğu bir dönemde yaşamıştır¹³⁸.

Memlûklüler, Bahrî ve Bursî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hükümdar ve emirlerin muhafız birliğine bağlı bu eski köleler, İslâm dünyasında büyük kargaşaların yaşandığı bir dönemde iktidara geldi. Tüm bunlar karşısında Memlûklüler'in ilk işi impartorluğu kuvvetlendirmek oldu. Dönemin korku salan düşmanları Hülâgu kumandasındaki Moğollar; Memlûklüler tarafından bozguna uğratıldı ve Suriye'de Ayn Câlût'ta, 658/1260 yılında büyük bir yenilgi yaşadı. Şîî ve İsmâîlîler'den geriye kalanlar da Sultan Baybars tarafından zararsız hale getirildi.

Öte yandan Haçlılar; Baybars, Kalâvun ve Halil tarafından yok edildiler. Baybars'ın Bağdat'tan kovulan halifeyi Kâhire'ye göndererek 659/1291 yılında halifeliği yeniden tesis etmesi, kendisini halife tarafından hükümdar tayin ettirerek hükümdar ilan etmesi; Memlûklüler'in hükümrانlığının Eyyûbîler'e karşı kuvvetlenmesine neden oldu¹³⁹.

Görüldüğü üzere İbn Atâullah İskenderânî'nin yaşadığı dönem, İslâm dünyasında kargaşa ve düzensizliğin hüküm sürdüğü, üstelik Moğol saldırılarıyla dört bir yanın târûmar olduğu bir dönemdir. Bu karışık siyâsî hayatın yaşandığı coğrafyada İbn Atâullah dünyaya gelmiş ve ölümüne dek de, aynı istikrarsız siyâsî gelişmelerin yaşandığı bir coğrafyada hayatını sürdürmüştür.

2.1.1.3. Dinî Hayat

İslâm kültür ve medeniyet târihi açısından önemli gelişmelerin yaşandığı hicrî yedinci, milâdi on üçüncü asırda yaşayan İbn Atâullah, daha önce de bahs edildiği üzere Memlûklüler'in iktidarda olduğu bir devirde hayatını sürdürdü.

Hicrî VI. ve VIII. asırlarda İslâm âleminin yaşadığı siyâsî karışıklıklar bir yana bırakılacak olursa, bu zaman diliminin kültürel ve ilmî sahalarda gelişmelerin yaşandığı

¹³⁸ Taftâzânî, s.27.

¹³⁹ M.Sobernheim, "Memlûklüler", İA. İstanbul, 1957, C.7, s.689.

müsbet bir dönem olduğu söylenebilir. Kurumların teşekkülü itibariyle en büyük gelişmeyi ehl-i sünnet düşüncesi ve bu düşünce doğrultusundaki tasavvuf göstermiştir. Bu dönemde, siyâsî çalkantılara ve otorite boşluklarının getirdiği sıkıntılara karşı mânevî güçler arayan insanlar, bunu da mutasavvıfların yanında bulmuşlardır¹⁴⁰. Kısacası bu dönem Mısır'da özellikle tasavvuf alanında birçok gelişmenin ortaya çıktığı bir dönemdir.

Canlı bir dînî hayatın yaşandığı bu devirde Mısır'da; Selahattin ve haleflerinin Şiîlere karşı, Sünnî mezheblere ağırlık vererek onları desteklemelerine rağmen, Memlûklüler dönemine kadar Şiî etkisi hâkimdi. Ancak Memlûk sultanları dolaylı olarak Sünnîleri desteklemeye devam ettiler. Medreselerde verilen eğitimin Sünnî akidesini destekleyecek içeriğe sahip olması, Şiîlerden kadı tâyin edilmemiş olması, hatta şehâdetlerinin kabul edilmemesi, imamlık, hatiplik, müderrislik görevlerinin verilmemesi, onların bu mezhebi zayıflatmaya yönelik girişimleri olmuştur¹⁴¹.

Memlûklülerin bu dönemde ortaya koyduğu önemli bir tavır da, Moğol istilası ve haclı seferleri nedeniyle, kendi himâyelerine sığınan tüm Müslüman mültecilere kucak açması olmuştur. Bu mülteciler arasında İslâm dünyasının önde gelen şahsiyetleri de bulunmaktaydı. Moğollar tarafından ortadan kaldırılan Abbâsî hilâfetinin Kâhire'de ihyâ edilmesi nedeniyle de birçok âlim Mısır'a göç etmişti. Endülüs ve Kuzey Afrika'da ortaya çıkan karışıklıklar ve savaşlar yüzünden oradan kaçan pek çok âlim de Memlûk Sultanlığı'na geldi. Memlûk sultanları da himâyelerine sığınanlara değer vermiş, onlar için câmiler, medreseler, hanlar, tekke ve zâviyelerden oluşan eğitim ve öğretim kurumları tesis etmişlerdir¹⁴².

Dönemin siyâsî kargaşaları nedeniyle birçok âlim ve sûfinin Mısır'a kaçıp yerleşmesi burada tasavvufun gelişmesine katkıda bulunmuştur. Mısır'da tasavvufun kuruluşunda önderlik edenlerden biri de, sûfiler arasında ilim, edep, hal ve verâ bakımından öne çıkan Zünnûn el-Mısırî (ö.245/859) 'dir¹⁴³. Hicri üç, milâdî dokuzuncu asırda, Mısır'da tasavvufun gelişmesine katkıda bulunan iki önemli sûfî de, Ebûbekir

¹⁴⁰ Hasan Kamil, Yılmaz, **Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiye Tarîkatı**, İstanbul, 1982, s.14.

¹⁴¹ **Doğuştan Günümüze İslâm Târîhi**, C. 6, s.43.

¹⁴² İsmâil, Yiğit, **İslâm Târîhi**, İstanbul, 1970, C.7, s. 243.

¹⁴³ Abdülkerim, Kuşeyrî, **er-Risâle**, Mısır, 1940, s.10; Yılmaz, s.5.

ez-Zekkak el-Mısırî (ö.290/902) ile Ebu'l Hasan bin Bünan el-Hammâl'dır (ö.312/924). Hicri dördüncü ve beşinci asırlarda, Mısır'da gelişen tasavvuf hareketine katkıda bulunan isimlerden diğer üç tanesi de, Ebû Ali er-Ruzbârî (ö.322/934), Ebu'l Hayr el-Akta' et-Tinâri (ö.343/954), ve Ebû Ali İbnü'l Kâtib (ö.340/951)¹⁴⁴ dir.

VI. ve VII. Hicri, XII. ve XIII. Milâdi asır, tarikatların tekevvün ettiği bir dönemdir. Tekkesi, zâviyesi, şeyh ve mürid münasebetleriyle ilk tarikatlar bu yüzyılda kurulmuştur. Bağdat'ta Abdülkâdir Geylânî, Basra'da Ahmed Rifâî, Türkistan bölgesinde Ahmed Yesevî, bu dönemde yetişmiş olan ilk tarikat kurucularıdır¹⁴⁵.

Bu dönemde Mısır'da idare tarafından desteklenen tasavvuf en parlak dönemini yaşamıştır. En fazla yayılan tarikatlar ise, Bedeviyye, Şâziliyye, Rifâiyye ve Dessûkiyye tarikatları olmuştur¹⁴⁶. Bu tarikat ekollerinin oldukça fazla ses getirip hüsn-ü kabul görmelerinin ve hicrî VII. asırdan günümüze kadar Mısır'da yaygınlık kazanmalarının nedeni ise, Taftazânî'ye göre; Mısır tasavvuf akımının tasavvufunun pratik ve ahlâki yönüne önem vermesi, teorik ve felsefî yönüne ağırlık verenlerin görüşlerini kabul etmemeleridir. Ona göre; İbn Arabî ve Sadreddin Konevî gibi düşünceye sahip olanlar, Mısır'a geldiklerinde tarikatlarına yaptıkları çağrıya ilgi gösterilmemiş ve o coğrafyada yayılma şansı bulamamışlardır. Yayılan ve uzun süre etkili olabilen ekoller ise, tasavvuf anlayışlarında amelî ve ahlâkî yöne ağırlık verenler olmuştur¹⁴⁷. Ancak Taftazani'nin bu iddiası kanaatimizce doğruluk taşımamaktadır. Tasavvufun Memlûk kültüründe oldukça yaygın olması ve zaten yüzyıllardır Mısır'da mevcut olmasına ilaveten; vahdet-i vücud ekolünün ortaya çıktığı süreçten itibaren hemen her tarikatın bu düşünceden bir neşve sahibi olması, onun revaçta olduğunun ve kabul gördüğünün bir göstergesidir¹⁴⁸. Nitekim, Mısır'da; İbn Arabî'nin eserlerine olan eğilim kesin, net ve açık değildir. Bunu açıklayıcı bir örnek Mısırlı tarihçi İbn İyâs (ö. 930/1524) tarafından nakledilmektedir. Mısır'da 888/1483 yılında meydana gelen olayları sıralarken, İbn İyâs şunları aktarmaktadır:

¹⁴⁴ Kuşeyrî, s.25-32.

¹⁴⁵ Yılmaz, **Anahtarlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.130.

¹⁴⁶ Yiğit, C. 7. s.389.

¹⁴⁷ Ebu'l-Vefa, Taftâzânî, "**Mısır'da Sûfî Tarikatlarının Tarihî Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları**", çev. Mustafa Aşkar, AÜİFD, Ankara, 1996, C.35, s.537.

¹⁴⁸ Th. Emil, Homerin, "**Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları /Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme**", çev.Salih Çift, UÜİF, C. 11, S.1, Bursa, 2002 s. 243-244.

“ Bu yılda, Yahya b. Hacemî'nin mallarının sayımında Şemsu'd-Din el-Huleybî de orada bulunuyordu. Sayım çizelgesinde bahsedilen kitapları incelerken, İbn Arabî'nin Fusûs el-Hikem'ine rastladı. ‘Bu kitaplar yakılmış olmalıydı. Çünkü, İbn Arabî kâfirdi ve onun küfrü Yahûdî ve Hıristiyanlarınkinden, hatta puta tapan putperestlerinkinden daha kötüdür’ dedi. Orada bulunanlar ona ‘Allah'ın âyetlerinden alıntılar ihtivâ eden el-Fusûs'u nasıl yakabilirsin?’ diye karşı çıktılar. O söylediklerinde ısrar ederek ‘böyle bile olsa’ deyince, inançsızlıkla suçlandı ve İbn Muzhir'in yardımını istemek zorunda kaldı. Bu olay sonunda halk tarafından azarlandı ve sarığı (yani vazifesi) elinden alındı. Buna rağmen daha sonra, affedildi ve bağışlandı. Fakat tabii ki kariyeri ciddî biçimde sarsılmıştı. Şâir bu durumu ‘Huleybî, cahilce Fusûs'un yakılmasını istediğinde, başına yediğin bir darbeye yere serildin, ah seni inançsız!’ diyerek ifade eder.¹⁴⁹ ”

Yukarıda zikrettiğimiz nakil; 9-10/15-16. yüzyıllarda İbn Arabî ve öğretilerinin Mısır toplumunda hiç de popüler olmadığı şeklindeki iddiaları çürütmektedir. Aynı zamanda bu olay, İbn Arabî karşıtlarının oluşturmaya çalıştığı ihtilafın, toplumsallaşmadığı gerçeğini de göstermektedir¹⁵⁰.

Her ne kadar Taftazani'nin yukarıda naklettiğimiz iddiaları, Memlûklüler döneminde, İbn Arabî'nin düşüncelerinin kabul görmediği yönündeyse de; bu görüş Batılı araştırmacılar tarafından ciddi eleştirilere tâbi tutulmuştur. Memlûkler’de tasavvufî hayatın dönemsel olarak gelişimi ve hangi tarikatların daha çok revaçta bulunduğu dâir, Thomas Emil Homerin’in; “*Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları / Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme*”, adlı makalesi, kayda değer bir gözlem ve analiz sunmaktadır. Thomas Emil Homerin’in gözlem ve incelemelerine göre; Memlûklar döneminde Mısır’da yaşayan müslümanların büyük çoğunluğu genel olarak tasavvufî düşünceye yakın duruyorlardı. On üçüncü yüzyıla kadar, bizzat sûfî terimi dînî teşkilat içindeki meşrû bir mesleğe işaret ediyordu.

¹⁴⁹ İbn İyâs, "Die Chronic des Ibn Iyas in gemeinschaft mit moritz Sobernheim herausgegeben von Paul Kahle und Muhammed Mustafa, Dritter, Teil, 872-906/1468-1501, Leipzig, 1936, s. 197-198; Hüdaverdi, Adam, “Biyografi Yazarlarına Göre İbn Arabî”, (t.y), <http://www.ibnularabi.com/mak18.htm>.

¹⁵⁰ Hüdaverdi, Adam, “Biyografi Yazarlarına Göre İbn Arabî”, (t.y) <http://www.ibnularabi.com/mak18.htm>.

Bu gerçek bile tek başına, Memlûk toplumunda dînî hayatın, Ehl-i Sünnet’le karşıtları veya sûfîlerle sûfî olmayanlar arasındaki kutuplaşmaya sahne olduğu şeklindeki beyanları yalanlamaktadır.

Bununla birlikte, tasavvufun birçok yönü müslümanların geneli tarafından kabul görürken, belli bir mutasavvıf tipi, inanç ve uygulamalarıyla sık sık eleştiri ve suçlamaya hedef oluyordu. Homerin’e göre; bu eleştirilerin birçoğu, aslında tehdidin dînî yetki ile ilgili olduğu yönündeydi. Buna karşılık, tasavvufun kendine özgü fikir, ibâdet ve uygulamaları –velîlere duyulan aşırı saygı gibi- ve bunların İslâm hukuku ve genel ahlâkî kuralları açısından doğruluk dereceleri hakkında bir dizi görüşler vardı. Bu durum, sırasında, bireysel dindarlık ve sosyal davranış modelleri ve mevcut dînî eğitimin muhtemel örnekleri hakkında benzer bir esnekliği aksettirmiştir. Doğal olarak, Memlûk toplumu içerisindeki tasavvufî düşünce, uygulama ve dervişlerin konum ve güçleri zaman geçtikçe ve şartlar değiştikçe çeşitleniyordu. Bütün bunlar aynı zamanda, sosyal, ekonomik ve siyasî anlayışları da yansıtıyordu.

Siyasî meşrûiyet ve askerî teşkilat bakımından Memlûk dünyası, yine din sınırları içinde, daha önceki Zengî ve Eyyûbîler dönemindeki gelişmelerin doğrudan varisi durumundaydı. Homerin’in naklettiğine göre; XII. ve XIII. Yüzyıllarda tasavvufî hayatın merkezinde yer alan yorumlar birkaç isim ve mesele etrafında yoğunlaşıyordu. Bu kişi ve konular, daha sonraki yüzyıllarda varlığını sürdüren tasavvuf anlayışına esas şeklini vermişlerdir. Bu isimler arasında, mârifet ve hakikat hakkında düşünüp yazan Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240) en önde gelendir¹⁵¹.

Thomas Homerin’in verdiği bilgilere bakılacak olursa, dönemin diğer iki ünlü Mısırlı mutasavvıfı, Ebu’l-Hasan eş-Şâzelî (ö.656/1258) ve Seyyid Ahmed el-Bedevî’nin (ö.675/1276), dönemin önemli iki eğilimini temsil ettiği anlaşılmaktadır. Bunların her ikisi de hem sûfîlere ve hem de tasavvufî hayatın dışındaki müslümanlara yönelik kendi özel usul ve uygulamalarını geliştirmiş olan farklı iki tarîkatin kurucusudurlar. Bunlar ve diğer tarîkatlar İslâm toplumunun her katmanında yer alan Müslümanlar arasında yaygındı. İbnü’l- Fârız ve İbn Arabî ile birlikte Şâzelî ve Bedevî de, istimdad edildiğinde bereket ve şefaati umulan, Allah’ın velî kulları arasında

¹⁵¹ Th. Emil, Homerin, s. 243-246.

sayılmaya başlanmışlardı. Nitekim yukarda zikredilen tasavvuf tartışmalarının en çok yaşandığı konulardan biri buydu ve bu iki büyük sûfinin görüşleri de eleştirilerin odağında idi¹⁵².

2.1.2. İbn Atâullah İskenderânî'nin Hayatı

2.1.2.1. İsmi, Nesebi, Ailesi ve Hayatı

İbn Atâullah İskenderânî olarak meşhur olan Ahmed b. İbn Atâullah İskenderânî'nin ismini; *Mu'cemu'l-Müellifin* yazarı Ömer Rıza Kehhâle daha ayrıntılı olarak şöyle zikretmektedir: Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. İbn Atâullah İskenderânî el Cüzzâmi eş-Şâzelî Tâcüd'Din Ebu'l Abbas ve Ebu'l Fadl¹⁵³.

Hediyetü'l-Arifin'de ise ismi şöyle verilmektedir: Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim Taceddin eş-Şâzelî es-Sûfî İbn Atâ el-İskenderânî¹⁵⁴.

Bu ismi İbn Acîbe ise şöyle nakletmektedir: “Şeyhu'l-İmam Tâceddin ve Tercümânü'l-Ârif Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed İbn Abdülkerim b. Abdurrahman b. Ahmed b. İsa b. el-Hüseyin b. İbn Atâullah¹⁵⁵”.

Adından da anlaşılacağı üzere İbn Atâullah'ın nesebi Cüzzâmi'dir. Bu da onun Arap asıllı olduğunun bir göstergesidir. İbn Atâullah'ın Cüzzâmi kabilesine mensup olan ecdâdı Mısır'a göç etmiş, ancak İslâm'ın fethinden sonra İskenderîye'ye yerleşmişlerdir¹⁵⁶.

Bu nedenle tabakât yazarları onu İskenderîye'ye nisbetle “İbn Atâullah İskenderânî” veya “es-Sekenderî” veya “el-İskenderânî” şeklinde anmakta; Mâliki mezhebinden ve Şâzelî tarîkatının öncülerinden olduğunu söylemektedirler¹⁵⁷.

¹⁵² Th. Emil, Homerin, s. 243-247.

¹⁵³ Ömer Rıza, Kehhâle, **Mu'cemu'l-Müellifin**, Beyrut, 1376/1957, C.1, s.121.

¹⁵⁴ Bağdâdî, İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Mirselim el-Babânî, **Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Mü'ellifin ve Âsâru'l-Musannifin**, (ilk baskı 1951 İstanbul,); Beyrut, ts. C.1, s.54.

¹⁵⁵ İbn Acibe, **İkâzü'l-Himem fi Şerhi'l-Hikem**, Kâhire, 1982, s.9.

¹⁵⁶ Taftâzânî, s.11; Kehhâle, C.1, s.121.

¹⁵⁷ Kehhâle, C.1, s.121; Davûdî Ahmed, Şemseddin, **Tabakâtü'l-Müfessirin**, Beyrut, ts., C.I, s.77; İbnu'l-Kâdî, **Dürretü'l-Hical fi Esmâi'r-Rical (Zeylu Vefeyâti'l-A'yan)**, Kâhire, 1970, C.I, s.138.

İbn Atâullah'ın babasının adı Muhammed b. Abdilkerim b. İbn Atâullah'tır. Ailesi hakkında fazla bilgi bulunmayan İbn Atâullah'ın babası hakkındaki en önemli bilgi ise, Şâzelî tarikatının kurucusu Şeyh Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî ile görüştüğüdür. Bu bilgiye ulaştığımız kaynak ise İbn Atâullah'ın *Letâif* adlı kitabında yer alan şu ifâdelerdir: “*Babam bana şöyle dedi: Hasan eş-Şâzelî'nin yanına gittiğimde şöyle dediğini duydum: Vallahi bana cevabı; konuşmayla, sözle ifade etmenin yetersiz kalacağı konuları soruyorsunuz. Çünkü ben cevabı, divit satırlarında, hasırda ve duvarda görüyorum.*”¹⁵⁸ Bu ifâdelerden İbn Atâullah'ın babasının Şâzelî ile görüştüğü, muhtemelen ondan ders aldığı ve müridi olduğu anlamını çıkarmak mümkündür.

İbn Atâullah'ın sadece babasının değil, dedesinin de din ilimleriyle ilgili bir şahsiyet olduğu bilinmektedir. İbn Atâullah'ın dedesi Ebû Muhammed Abdülkerim b. İbn Atâullah İskenderânî, İskenderîye'de tanınmış bir Mâlikî fâkihi idi. İbn Ferhûn, onun *Zemâhşeri*'nin *el-Mufasssal* ve *et-Tehzib* adlı eserlerini ihtisar ettiğini, ikinci esere yedi ciltlik bir şerh yazdığını söyler¹⁵⁹. İbn Atâullah'ın *Letâifu'l-Minen*'deki ifâdelerinden anlaşıldığına göre dedesi şiddetli bir tasavvuf muhalifiydi: “Şeyh Ebû Abbas el-Mürsî'nin müridleri bana şöyle söylediler: “*Bir gün şeyhimiz Mürsi; bize şöyle dedi: ‘İskenderîyeli fâkihin oğlu geldiği zaman bana bildirin’ Sen gelince şeyhe haber verdik. Şeyh Ebu'l-Abbas el-Mürsi; ‘buyur gel’ dedi ve ekledi: ‘Cebrâil (a.s), Kureyş, Hz. Peygamber’i yalanladığında ona selam verdi ve şöyle söyledi: Ya Muhammed! İstersen iki dağı üstlerine yıkayım.’ Peygamberimiz (a.s) ‘Hayır ben onların zürriyetinden Allah’ı birleyen ve O’na şirk koştırmayanların çıkmasını temenni ediyorum.’ Böylece Peygamber Efendimiz sabretti ve onların zürriyetlerinden çıkacak kimseler için ümid etti ve teslim oldu. İşte bunun gibi biz de bu fâkih için (İbn Atâullah) onun dedesine sabrettik*”¹⁶⁰.

Letâif'te geçen ifâdeler, İbn Atâullah'ın dedesinin tasavvuf karşıtı bir fâkih olduğunu ve zaman zaman onun, Mürsî'yi dahi kızdırdığını göstermektedir.

Kitabın bir başka yerindeyse İbn Atâullah, şeyhi Ebû Abbas el-Mürsî'nin kendisine şunları söylediğini nakletmektedir: “Şeyh Ebu'l-Abbas el-Mürsî'nin yanına

¹⁵⁸ İskenderî, *Letâifu'l-Minen*, s.72.

¹⁵⁹ Kara, “İbn Atâullah İskenderânî”, *DİA*, C.19, s.337.

¹⁶⁰ İskenderî, *Letâifu'l-Minen*, s.111-112.

gittiğimde bana şöyle demişti: ‘Fakih Nasûriddin seni destekleyerek yetiştirir ve dedenin bulunduğu konuma getirirse, fakih bir tarafa oturur, ben de bir tarafa, iki ilimden de konuşuruz inşallah.’ Haber verdiği gibi de oldu¹⁶¹.”

İbn Atâullah, ailesinin yaşadığı İskenderîye’de doğmuştur. Ancak kaynaklarda doğum târihine dâir bir bilgi bulunmamaktadır. Taftazânî, İbn Atâullah’ın doğum yılının h.658/m.1259 olduğunu söylemektedir. Taftazânî bu sonuca şu bilgilerden yola çıkarak ulaşmaktadır:

İbn Atâullah; 674 senesinden itibaren; hicri 686, miladi 1287 yılında vefat eden Şeyhi Ebu’l Abbas el-Mürsî ile 12 yılı birlikte geçirmiştir. Şeyhiyle görüşmeden önce zâhirî ilimlerle iştigal eden İbn Atâullah, o dönemlerinde şeyhinin müridleriyle münazara etmiştir, bu da onun münazarada bulunabilecek kadar bilgi birikimine sahip olduğunu göstermektedir¹⁶².

İbn Atâullah’ın vefat târihi ise, h.709/miladi 1309 târihidir. Şa’rânî hariç diğer tüm tabâkat yazarları bu târihte ittifak etmişlerdir¹⁶³. Şa’rânî ise, vefat târihini h. 707/ m. 1307 olarak vermektedir¹⁶⁴. İbn Atâullah, 13 Cemâziyelevvel 709’da (19 Ekim 1309) Kâhire’de; Medrese-i Mansuriyye’de vefat etmiş ve Karâfe Mezarlığı’na defnedilmiştir.¹⁶⁵ Türbesi bugün de orada bulunmakta olup, Şeyh Ali Ebû Vefa türbesinin yanındadır. Aralarında Subkî’nin de bulunduğu pek çok âlim vefat târihinin 1309 senesinin Cemâziye’l-âhir ayı olduğu konusunda hemfikirlerdir¹⁶⁶. Yaşadığı süre boyunca, insanlar, onun rehberliğinden çok istifâde etmişti. Bu nedenle insanların gönüllerinde onun çok saygın bir yer kazanmış, ve cenazesi çok kalabalık olmuştur¹⁶⁷.

İbn Atâullah’ın hayatını üç dönemde incelemek mümkündür. Birinci ve ikinci dönemler İskenderîye’de bulunmuş, hayatının üçüncü dönemini ise Kâhire’de geçirmiştir.

¹⁶¹ İskenderî, **Letâifü’l-Minen**, s.111-112.

¹⁶² Taftâzânî, s.15-16.

¹⁶³ Kara, “*Mürsî*”, **DİA**, C.19, s.337.

¹⁶⁴ Şa’rânî, **Tabakâtü’l-Kübrâ**, Kâhire, ts., C.I, s.19.

¹⁶⁵ Kara, “*Mürsî*”, **DİA**, C.19, s.337.

¹⁶⁶ Taceddin, Subkî, **Tabakâtü’l-Şafiyyetü’l-Kübrâ**, Mısır, 1324, C.5, s.176.

¹⁶⁷ İbnü’l Mulakkîn, **Tabakâtü’l-Evliyâ**, y.y., ts., C.1, s.69.

İbn Atâullah, hayatının ilk dönemini İskenderîye’de geçirmiştir. O dönemde Mısır’ın ilim merkezi konumunda olan İskenderîye aynı zamanda fıkıh, tefsir, hadis, kelâm, usul, nahiv gibi ilimlerin yaygınlaştığı ve önemli âlimler tarafından ders verildiği bir bölgeydi. Tasavvufun yaygınlaşmasıyla dönemin ileri gelen şeyhlerinin de bulunduğu bir merkez haline gelmişti. Bu nedenle İbn Atâullah, çok sayıda ünlü isimden ders alma fırsatı bulmuştu. Örneğin fıkıh dersini, Arapça’da ve fıkıhta uzman olan bir allâmeden; Nasûriddin b. el-Müneyyir el-Cervî el-Cüzzâmî’den (ö.683/1285) almıştır¹⁶⁸. Tefsir, hadis, fıkıh, nahiv ve usul gibi çeşitli ilimlerde uzman bir şahsiyet olan İbn Atâullah İskenderânî; İskenderîye’de bu ilimleri seçkin hocalardan tahsil etmiştir¹⁶⁹.

Ayrıca, El-Ebrukûhu’ndan (ö.701/1301) hadis dersi almıştır¹⁷⁰. İbn Atâullah’ın hadis dersi aldığı diğer bir isimse; Şeyh el-İmam el-Hafız Şerâfeddin Ebû Muhammed el-Mü’min b. Halef b. Ebû Hasan ed-Dimyâti’dir (ö.705/1305)¹⁷¹.

İbn Atâullah, felsefe, mantık gibi aklî ilimleri dönemin ünlü âlimi Şeyh Muhammed b. Muhammed b. İbâd el-Maruf b. Şemseddin el-İsbehânî’den ders almıştır¹⁷².

İbn Atâullah, hayatının birinci döneminde dedesi gibi, fıkıh ilminin tesirinde kalarak zâhir ehline yakın olmuş, tasavvufu reddetmiştir. Bu konuda *Letâîf*’te kendisine dâir şunları ifâde etmektedir: “*Ben Ebu’l-Abbas el-Mürsî’nin emrettiklerini, halini durumunu reddetmedim. Hatta onun müridleriyle benim aramda çekişmeler olurdu. Bu durum onunla tanışmamdan önceydi. Bundan dolayı müridlere ‘Zâhir ilim ehlinde başka ilim ehli yoktur. Sûfîler büyük şeyler iddia ediyorlar. Oysaki bu şeyleri şeriat reddeder.’ şeklinde bir görüş imâsında bulunmuştum*”¹⁷³.

İbn Atâullah’ın hayatının ikinci dönemini ise, Ebû Abbas el-Mürsî ile tanıştığı h.674/m.1275 târihinden Kâhire’ye göç etmesine kadar süren zaman dilimi oluşturmaktadır. Fıkıh âlimi olarak tanındığı bu yıllarda tasavvufa karşı iken Şâzelîyye

¹⁶⁸ Yılmaz, s.13.

¹⁶⁹ Kehhâle, C.1, s.121.

¹⁷⁰ İskenderî, **Letâîf**, s.26.

¹⁷¹ Yılmaz, s.13-14.

¹⁷² Subkî, C.5, s.41-42.

¹⁷³ İskenderî, **Letâîf**, s.114.

tarikatının piri Ebü'l-Hasan eş- Şâzilî'nin halifesi Ebü'l-Abbas el-Mürsî ile tanışmıştır ve onun sohbetlerine devam etmeye başlamıştır¹⁷⁴.

Şâzelî tarikatının tasavvuf halkasına dâhil olan İbn Atâullah, bir yandan dînî ilimleri tahsile devam ederken bir yandan da müderrislik yapmıştır. Şeyhi Mürsî ile olan tanışmasıyla tasavvufa olan karşıtlığı ve zâhirî ilimlere olan taassubu ortadan kalkan İbn Atâullah, bu dönemde tasavvufa sülûk etmiş olmakla birlikte zâhirî ilimlerle iştigali bırakmamış, hatta şeyhi Mürsî onu buna yöneltmiştir.

İbn Atâullah'ın hayatının üçüncü dönemi ise Kâhire'ye göç etmesinden vefat ettiği h.709/m.1309 târihine kadar olan süreçtir.

İbn Atâullah, Kâhire'ye yerleştiği dönemde, devrinin önde gelen, büyük şeref ve mevkiye sahip âlim ve sûfilerinden biridir. İbn Atâullah, Kâhire'deki hayatını ölümüne kadar, meşhur bir mâlikî fâkihi ve saygın, ünlü bir sûfî büyüğü olarak geçirmiştir. Bir yandan Şâzelî tarikatının şeyhi olarak görevlerini yerine getirmeye çalışmış, diğer yandan meslekî hayat olarak Ezher ve Mansuriyye külliyesi gibi kuruluşlarda zâhirî ilimlerde özellikle de Mâlikî mezhebi üzerine müderrislik yapmış ve tasavvuf alanında geniş kitleleri etrafında toplayan vaazlarda bulunmuştur¹⁷⁵.

Bu dönem aynı zamanda bir fâkih ve sûfî olarak olgunluğa eriştiği dönemdir¹⁷⁶. Fıkıh âlimi olarak tanındığı yıllarda tasavvufa karşı iken Şâzelîyye tarikatının piri Ebü'l-Hasan eş-Şâzilî'nin halifesi Ebü'l-Abbas el-Mürsî ile tanışarak onun sohbetlerine devam eden İbn Atâullah, muhtemelen şeyhinin izniyle vaaz ve irşad için gittiği Kâhire'ye yerleşmiştir. Burada çevresinde, Tabakâtü's Şâfiyye müellifi Sübkî'nin babasının da katıldığı geniş bir cemaat oluşmuştur.

Aynı yıllarda Mısır'da bulunan İbn Teymiyye ile İbn Atâullah ve müridleri arasında çıkan yoğun tartışmalar İbn Teymiyye (ö.728/1328)'nin hapse atılmasına yol

¹⁷⁴ Kara, "Mürsî", **DİA**, C.19, s.337.

¹⁷⁵ Victor, Danner, **İbn Atâullah's-Sufi Aphorism**, Leiden, 1973, s.10. (Victor Danner, (1926-1990) Bir editör, akademisyen, tercüman ve yazar olarak tanınmaktadır. Özellikle Arap Edebiyatı, İslam, Doğu Dinleri, Sufizm ve Mistisizm konularında uzmandır. Sufisim üzerine yazdığı üç kitabı ile ünlüdür. Bunlardan ikisi İbn Atâullah ve Hikem'e dâirdir: İbn Ata Allah's Sufi Aphorisms, 1973, Leiden; İbn Ata Allah The Book of Wisdom, 1978 ve The Islamic Tradition: An Introduction, 1988.

¹⁷⁶ Taftâzânî, **İbn Atâullah ve Tasavvufu**, s.16.

açmıştır¹⁷⁷. İkili arasındaki tartışmalar nedeniyle İbn Atâullah, İbn Teymiyye'nin en şiddetli muârizlarından biri olarak bilinmektedir¹⁷⁸. İbn Teymiye, Şâzelî evrâdında bazı noktalara yaptığı itirazlara karşı kendisini en çok eleştiren kişidir¹⁷⁹. Bazı müelliflerce selef anlayışına mensup bir sûfî olarak tanıtılan İbn Teymiyye, İbn Arabî ve onun tasavvuf anlayışını en çok tenkid edenlerin başında gelmektedir¹⁸⁰. Bu nedenle İbn Atâullah tarafından şiddetle eleştirilmiştir. İbn Atâullah, *Letâîf*'te; İbn Teymiye'ye gönderme yaparak şu ifâdelere yer verir: *"Ey kardeşler, Allah'ın gözünden düşmemek için sûfilerle istihza eden taifeye kulak vermeyin. Bu sûfiler sıdk üzere olup, ihlas, vefa ve gönüllerin murakabesi için Allah'la beraber olurlar ve içinde bulundukları halin gereklerini yerine getirirler. Gönüllerini Allah'a teslim ederler. Rubûbiyetinden haya ederek nefislerinin zafer kazanmasından kaçınırlar. Allah bu taifeyi insanlarla, özellikle de zâhirî ilim ehlinde husumet besleyenlerle imtihan etmiştir"*¹⁸¹.

Aslında İbn Teymiyye'nin kitap ve sünnete sıkı sıkıya bağlı bu sûfî ekolü tenkid etmesi tuhaftır. Ayrıca genellikle şatâhâtan uzak, ifâdelerinde vahdet-i vücûd, hulul ve ittihad meselelerine yer vermeyen bu ekol, zâhir ehlinin anlayışına ve itirazına medar olabilecek yorumlardan uzaktır¹⁸².

Şeyhi Ebû Abbas el-Mürsî vefat ettikten sonra, onun halefî olan İbn Atâullah, Kâhire'ye gitmeden önce İskenderîye'deyken de fıkıh derleri vermektedir¹⁸³. Onun Kâhire'ye gittiği târîh tam olarak bilinmemekle beraber, Şeyhi Ebû Abbas el-Mürsî'nin vefatında Kâhire'de olduğu netlik kazanan bilgiler arasındadır¹⁸⁴. Dönemin en büyük üniversitesi el-Ezher'de ders veren İbn Atâullah'ın Kâhire'ye asıl yerleşme sebebi, insanlara vaaz etmek ve onları irşad etmektir.

Görüldüğü üzere dönemin en parlak eğitim merkezinde ders veren İbn Atâullah'ın yetiştirdiği talebeler arasında çok sayıda ünlü sûfî ve fâkih vardır. Onlardan

¹⁷⁷ Kara, "Mürsî", **DİA**, C.19, s.337.

¹⁷⁸ Brockelmann, C., "İskenderî'nin Eserleri", **İA.**, MEB yay. İstanbul, 1967, C.5, s.703.

¹⁷⁹ İskenderî, **Letâîfü'l Minen**, s.11.

¹⁸⁰ Maumud Sa'd, Tıblâvî, **İbn Teymiyye'de Tasavvuf**, çev.: Ali Durusoy, İstanbul, 1989, s.21-25.

¹⁸¹ İskenderî, **Letâîf**, s.174; Yılmaz, s.25.

¹⁸² Taftazânî, s.55.

¹⁸³ Taftâzânî, s.21.

¹⁸⁴ İskenderî, **Letâîf**, s.93.

en meşhûru İmam Takıyyeddin es-Subkî'dir¹⁸⁵. Ayrıca, İbn Bâhilî olarak bilinen Şeyh Davud b. Ömer b. İbrâhim eş-Şâzelî, onun hem öğrencisi hem de halefidir¹⁸⁶.

İbn Atâullah'ın hayatında en çok tesiri olan kimse, hiç şüphesiz şeyhi Ebû Abbas el-Mürsî (ö.686/1287)'dir. Bu nedenle, Mürsî'nin hayatına kısaca değinmek ve İbn Atâullah'ın onunla tanışmasına ve ona intisabına dâir birkaç nota yer vermek gerekir:

Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Ömer el-Ensâri el-Mürsî; 616'da (1219) Endülüsün Mürsîye şehrinde doğdu. Soyu, Ensardan Sad b. Ubâde'ye ulaşmaktadır. Tahsilini Mürsîye'de tamamladıktan sonra ticaretle meşgul olan babasının yanında çalışmaya başladı, Hristiyan saldırılarının Mürsîye'yi tehdit ettiği sırada babasıyla birlikte hacca gitmeye karar verdi, ancak bindikleri gemi Tunus yakınlarında fırtınaya yakalanıp battı. Kardeşiyle birlikte Tunus sahiline ulaşmayı başaran Mürsî, burada fakih Muhriz b. Halef Zâviyesi'nde çocuklara *Kur'ân* öğretmeye başladı. Şâzelîyye tarîkatı piri Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî'yle tanıştığı yıllar bu yıllardır. Mürsî'de istidat gören Şâzelî onu müridliğe kabul etti. Ancak Şâzelî'nin Tunus'u terk etmesi üzerine, Mürsî de şeyhiyle birlikte İskenderîye'ye gitti ve Şâzelî'nin vefatına kadar (656/1258) onun yanından hiç ayrılmadı. Hayatının sonlarına doğru Mürsî'yi halife tayin eden Şâzelî, tarîkatı sürdürme ve irşâd yetkisini de ona verdi.

Mürsî, şeyhinin vefatından sonra İskenderîye ve Kâhire'de kurduğu ilim meclislerinde fıkıh, hadis, tefsir ve ahlâka dâir dersler okuttu. Zâhir ulemâsının da katıldığı bu derslerde bulunan müridi İbn Atâullah, onun ders anlatırken *Kitabü'l-Meşabih*, *el-İrşad*, *et-Tehzib*, *el-Muharriru'l-veciz* gibi eserlerden faydalandığını nakletmektedir. İskenderîye'de otuz yıl ilim ve irşâdla meşgul olan Mürsî, 25 Zilhicce 685 (11 Şubat 1287) târihinde vefat etti ve buradaki Babülbahr Kabristanına defnedildi¹⁸⁷.

Üstadı Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'ye uyarak eser telif edecek ilmî yeterliliğe sahip olmasına rağmen, bu yolu tercih etmeyerek eser yazmayan Mürsî; gerekçesini sûfilerin

¹⁸⁵ Subkî, C.5, s.176.

¹⁸⁶ Yılmaz, s.16.

¹⁸⁷ Kara, "Mürsi", *DİA*, C. 32, s.55-56.

bilgilerinin tahkike dayanması ve diğer insanların akıllarının bu bilgileri kaldıracak yetenekte olmaması olarak açıklamıştır. Ancak müridi olan İbn Atâullah İskenderânî, *Letâîfû'l-minen fî Menâkıbî'l-Mürsî ve Ebi'l-Hasan* adlı kitabında onun dînî ve tasavvufî konulardaki sözlerine yer vermiştir.

Fıkıh ve hadis kitaplarının yanı sıra, derslerinde *İhyâ'u Ulûmiddîn, er-Riâye, Kûtu'l-Kulub, el-Mevâkıf* gibi tasavvuf kitaplarını okutan Mürsî, tasavvufu zâhir ilimleriyle meczeden bir anlayışa sahiptir. Ebû'l-Hasan Şâzelî'den sonra, Şazelîlik; 'tarikımız ne doğuya ne batıya mensuptur, sadece Hasan b. Ali'ye mensuptur, o kutupların ilkidir' diyen Mürsî vasıtasıyla devam etmiştir. İbn Atâullah İskenderânî, *Kasidetü'l-Bürde* müellifi Muhammed b. Said el Busirî ve Yakub Arşî, onun yetiştirdiği çok sayıda mürid arasından en ünlü olanlardır¹⁸⁸.

Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin halifeleri; Ebu'l-Abbas el-Mürsî ve Yakut-u Arşî; Şâzelî tarikatının feyzini Afrika çöllerine yaymışlardır. İşte bu yüksek mertebelerdeki iki üstadın öğrencisi olan İbn Atâullah İskenderânî'nin şöhret ve itibarı da üstadlarına yetişmiştir¹⁸⁹.

Ancak, İbn Atâullah'ın Mürsî'ye olan intisabından önce, fakihliğinden kaynaklanan sertliği ve taassubu nedeniyle tasavvufa karşı olduğu bilinmektedir. Aslında devrinin meşhur fakihlerinden olan dedesi gibi İbn Atâullah da bir dönem sûfilerin çok katı muhalifleri arasında yer almış, ancak onun bu muhalifliği Ebu'l-Abbas Mürsî'ye intisab edip endişe ve şüpheleri tatmin olunca tamamen ortadan kalkmıştır¹⁹⁰.

İbn Atâullah'ın intisab ettiği süreç şöyle gelişir: Ebû Abbas Mürsî'nin talebeleriyle olan bir tartışmanın ardından, kendisiyle muhasebede bulunan İbn Atâullah, sonunda Mürsî'nin yanından ayrılmaya karar verir. Nitekim bu karar meyvesini verir ve gönlünde açılımlar yaşayan İbn Atâullah, Mürsî'yle ikinci görüşmesinin ardından onun müridi olur: "*Müridlerle benim aramda geçen tartışmalardan sonra kendime söylediğim şeyler, Ebû Abbas Mürsî ile görüşmeme neden oldu. Mürsî'nin meclisine gittim ve onu Allah'ın emirlerini konuşuyorken*

¹⁸⁸ Kara, "Mürsi", *DİA*, C. 32, s.55-56.

¹⁸⁹ İskenderî, *el-Hikemü'l-Atâîye*, çev. Saffet Yetkin, İstanbul, 1950. s.I.

¹⁹⁰ İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-i'l Atâîye*, s.11-12.

buldum. Şöyle diyordu: Birinci olarak İslâm, ikinci olarak iman, üçüncü olarak ihsan (...) Her nasılsa aklım karıştı. Anladım ki bu zat, ilâhî feyiz denizinden bol bol almış, Allah kendi katında olandan ona vermiş¹⁹¹.”

Tasavvuf yolunun başlangıcında olan İbn Atâullah, bu görüşmenin ardından karışık bir ruh haline girmiş, kendisinde bir takım değişim ve dönüşüm alametleri görülmeye başlanmıştır: ‘...O gece evime geldim ve her zaman yaptığım gibi yapmayarak ailemin yanına gitmedim. Kendimde, ne olduğunu bilmediğim bir gariplik buldum. Gökyüzünü, yıldızları, Allah’ın yarattıklarını ve O’nun gücünü görebileceğim, düşünebileceğim bir yerde yalnız kaldım. Bu da bana yeniden dönüş yapma imkanını sağladı¹⁹².’

Bu ruh hali içerisinde ikinci kez Mürsî’yle görüşmeye giden İbn Atâullah’ın bu ikinci görüşmesi onun intisabının da başlangıcı olur: “Ona gittim, görmek için izin istedim. Yanına girdiğimde ayağa kalktı ve beni sevinçle karşıladı. Utancımdan dehşete düştüm. Kendimi çok küçülmüş hissettim. İlk olarak ona şöyle dedim: ‘Efendim, vallahi seni seviyorum’, O da şöyle dedi: ‘Beni sevdiğin gibi Allah da seni sevsin.’ Sonra üzüntü ve sıkıntılarımı ona şikâyet ederek anlattım. Şöyle dedi: Kulun dört hali vardır, beşinci hali yoktur. Nimet, bela, tâat, ma’siyet. Nimete sahip olduğunda Hakk’ın sendeki hakkı şükürdür. Bela içerisinde olduğun zaman Hakk’ın sendeki hakkı sabırdır. Taat halinde bulunduğunda, Hakk’ın sendeki hakkı o hal içerisindeyken verdiği nimetleri müşahade etmendir. Masiyet halinde olursan, bu durumda ise Hakk’ın hakkı istiğfardır.’ Yanından ayrıldığımda sanki bütün sıkıntı ve üzüntüler üzerimden çıkardığım bir elbise gibiydi. Bir müddet sonra bana halimi sordu. Ben de sıkıntımın kalmadığını söyledim. Dedi ki: ‘Allah’a yönel, vallahi Allah’a yönelirsen her iki yolda müftü olursun¹⁹³.”

Ebû Abbas Mürsî’ye gönülden bağlanan İbn Atâullah’ın şeyhine gösterdiği bu tam bağlılık, Mürsî’nin onu çok sevmesine yol açmıştı¹⁹⁴. İbn Atâullah, gerçekten de üstün özelliklere hâiz bir şeyhin elinde yetişmişti. Ebû Hasan Şâzelî, Ebû Abbas Mürsî

¹⁹¹ İskenderî, **Letâîf**, s.114-115.

¹⁹² İskenderî, **Letâîf**, s.115.

¹⁹³ İskenderî, **Letâîf**, s.115-116.

¹⁹⁴ İskenderî, **Letâîf**, s.111.

hakkında pek çok övgü dolu ifâdede bulunmuştur. Bunlardan birinde şöyle demektedir: *‘Ey Ebu’l-Abbas! Diğer velilerde ne varsa sende de vardır. Senin diğer velilerden hiçbir eksiğin yoktur. Aksine sende olan şey diğer velilerde yoktur.* ¹⁹⁵’ Bir diğer ifâdesindeyse şöyle söylemektedir: *‘Allah’u Teâlâ’ya yemin ederim ki, şimdiye kadar gelmiş bütün velilerin ve bundan sonra kıyamete kadar gelecek olanların hepsinin isimlerini, sayılarını, hallerini, evlialık yolundaki derecelerini Cenab-ı Hakk hem ona hem bana bildirdi* ¹⁹⁶. Bütün bunlar göstermektedir ki; İbn Atâullah, gerçekten Hasan eş-Şâzeli’nin derin ve yüksek iltifatlarına mazhar olan el-Mürsî gibi, çok özel ve seçkin bir şeyhin elinde yetişmiş, manevî gelişimini onun himmeti altında sürdürerek, ona halef olacak düzeye gelmiştir.

Ebû Abbas Mürsî, İbn Atâullah’ın fıkıh ve tasavvufta zülcenaheyn olarak yetişmesine ve hocalık yapmasına sebep olan kişidir. Çünkü İbn Atâullah, tasavvufa intisabından sonra, zâhir ilimleriyle ilgilenmeyi terk etme düşüncesine girmiş, ancak bu düşünceyle huzuruna girdiği Mürsî, o daha bir şey söylemeden ona şunları söyleyerek bu düşünceden vazgeçmesine neden olmuştur: *“Kus’ta İbn Nâşi denen biri benim müridim oldu. Müderris ve hâkim yardımcısıydı. Bizim elimizde bu yoldan istifâde etti ve dedi ki: ‘Efendim içinde bulunduğum hali terk edip kendimi size adayayım mı?’ Ona şöyle dedim: ‘Hayır bu önemli bir iş değildir. Sen Allah’ın seni içinde bulundurduğu halde bulun. Bizim tarafımızdan sana ne taksim edilmişse o sana ulaşır. Bu durum Allah’ın kendilerini içinde bulundukları halden çıkarıncaya kadar hallerine rıza gösteren siddıkların sıfatıdır.* ¹⁹⁷ İbn Atâullah, bu konuşmanın ardından haline razı olmuş ve hem zâhir hem bâtın olmak üzere iki yönlü olarak ilimle iştigale devam ederek, ileride yaygınlaşacak olan tasavvuf anlayışını da şekillendirmiştir.

¹⁹⁵ İskenderî, **Letâif**, s.95.

¹⁹⁶ İskenderî, **Letâif**, s.94.

¹⁹⁷ İskenderî, **Letâif**, s.106.

2.1.2.2. Şâzelî Tarîkatı ve Kerâmetleri

2.1.2.2.1. Şâzelî Tarîkatı

İbn Atâullah'ın en önemli özelliklerinden biri de, Şâzeliyye tarîkatının Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî ve halifesi Ebü'l-Abbas el-Mürsî'den sonra üçüncü büyük şahsiyeti olmasıdır.

İbn Atâullah İskenderânî deyince akla gelen ilk şey olan Şâzelî tarîkatı hakkında kısaca bilgi vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Şâziliya veya Şâzaliya Afrika'daki telaffuzuyla Şâzulîya tarîkatı; ismini, Tâcuddin veya Takiyuddin lakabı verilen Ebu'l-Hasan Ali b. Abdallah al-Şâzîli (593-656/1197-1258)'den alan bir sûfî tarîkatıdır¹⁹⁸.

Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî, Hicri 591 yılında doğmuştur. Adı; Ali b. Abdullah b. Abdülcebbar bin Yusuf Ebu'l-Hasan el-Hüzeli eş-Şâzeli'dir. Şâzeli nisbesi Afrika'da Şazile adındaki bir köyün adına nisbet edilmiştir. Çok zahit olan bu âmâ zat; İskenderîye'ye gelip yerleşmiştir. Şâzeliyye tarîkatının kurucusudur. Soyu; bazı eserlerinde Hazreti Ali'nin oğlu Hz. Hasan'a dayandırılmıştır. Bu soy ağacına göre, Yusuf isminden başlatılırsa soyu, Yusuf b. Yuşa b. Burd b. Battal b. Ahmed b. Muhammed b. İsa b. Muhammed b. Hasan b. Ali b. Ebi Talip olarak devam eder¹⁹⁹.

Esas adı Ali olan bu büyük velinin babasının adı Abdullah, dedesinin adı Abdülcebbar'dır. Hepsî Şâzîlî'dir. Yani Şâzîleli'dir. Şâzîle; Kuzey Afrika'da Fas'ta bir köydür.²⁰⁰

Hasan eş-Şâzeli; insanlar arasında saygın bir yere ve yüksek makama sahipti. Hem manzum hem de nesir halinde eserleri vardır. İfadelerinde değişik işaretler, müteşâbihler bulunurdu. Kendisinin, Ebu'l-Abbas el-Mürsî'nin arkadaşlarından olan ve Harem'de ikamet eden Şeyh Necmeddin b. el-İsfehâni ile arkadaşlığı vardı²⁰¹.

¹⁹⁸ Margoliouth, D.S, “Şâzeliyye”, İA., İstanbul, 1979, C.11. s. 366

¹⁹⁹ İbnü'l-Mulakkîn, C.1 s.75.

²⁰⁰ İmam Şa'râni, C.2, s.773.

²⁰¹ İbnü'l-Mulakkîn, C.1 s.75.

Ebu'l-Hasan Şazîli, Necmeddin-i İsfehâni ve İbn Meşîş gibi zatlarla sohbetlerde bulunmuş ve daha nicelerinin sohbet bereketinden istifâde etmiştir. Defalarca hacca gitmiş, en sonunda İzab sahrasında hacca giderken vefat etmiştir ve hemen oraya defnedilmiştir. Vefat târihi, hicrî 656; milâdî 1258 yılıdır. Taceddin b. Atâ ve talebesi Ebü'l-Abbas bir araya gelip Şazîlî için bir eser meydana getirmiş, terceme-i halini yazmışlardır.

Hasan eş-Şâzîli, tasavvuf yoluna hikmetli ve derin mânâlı, akılları hayrette bırakan hikmetler getiren bir zat olarak bilinmektedir. Şeyh Takîyüddin b. Dakîkû'l-îd; Şazîlî hazretleri hakkında şöyle der: 'Ben Cenab-ı Hakk'a karşı mârifet babında, Şazelî hazretlerinden daha ilerisini görmedim²⁰².

Tunus'un Şâzelî kasabasında doğan Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'ye nisbet edilen tarîkat, İskenderîye'de bir tasavvuf kolu olarak ortaya çıkıp gelişmiştir. Şâzelî, öğrenci ve müridlerinden oluşan bir grupla Tunus'tan Mısır'a gelip yerleşmiş, İskenderîye'yi vatan edinmiştir. Şeyhin halefi Ebu'l-Abbas el-Mürsî de onunla birlikte Mısır'a gelip yerleşenlerden biridir. O bu görevi h.686/m.1287 yılında vefat edene dek sürdürmüştür. Onun ardından da, talebeleri arasında önde gelenlerden İbn Atâullah İskenderânî bu görevi üstlenmiştir²⁰³.

Ne Hasan Şâzili, ne de halefi Mürsî, tasavvufa dâir hiçbir yazılı eser bırakmamıştır. Bu nedenle onların mânevî ve ilmî mirasını kitaplarına naklederek yazılı hale getiren ve bu kültürün muhafazasını sağlayan İbn Atâullah'ın tarîkatın bugünlere dek korunup ulaşmasında katkısı büyük olmuştur. O *Letâif*'in mukaddimesinde bu konuda şunları söylemektedir: 'Şeyhimiz eş-Şâzelî ve el-Mürsî bir kitap tertip etmemişlerdir. Onların sözlerini, menkıbelerini ve ilimlerinin esaslarını, hiçbir talebesinin cem ettiğini bilmiyorum. Bu nedenle, istişare ve istihare sonucu, Allah'tan yardım isteyerek böyle bir kitap ortaya koymaya giriştim²⁰⁴.

Şâzelî tarîkatının adâbını açıklayan, bu konularda geniş eserler telif eden, kendisinden sonrakiler için tarîkat usullerini aktaran ilk kişi İbn Atâullah'dır. Şâzelî ve

²⁰² İmam Şa'râni, C.2, s.773-774.

²⁰³ Taftâzânî, s.46.

²⁰⁴ İskenderî, *Letâif*, s.7-8.

Mürsî'nin geriye bıraktıkları sadece tasavvuf konusundaki sözleri, bazı duâları ve hizbleriydi. İşte hem bunları hem de her ikisinin hayat hikâyelerini, duâlarını, vasiyetlerini toplayan ilk kişi olan İbn Atâullah, Şâzelî tarikat kültürünün muhafazasını sağlamıştır²⁰⁵.

Hasan eş-Şâzilî'nin adâbının beş esası şöyledir:

- 1-Zâhiren ve bâtinen Allah'tan korkmak,
- 2-Söz ve fiillerde İslâm sünnetine sarılmak,
- 3- Saâdet ve musibette insanlardan bir şey beklememek,
- 4- Büyük ve küçük şeylerde Allah'ın iradesine teslimiyet,
- 5- Sevinç ve kederde Allah'a sığınmak.

Hasan el-Şâzilî'nin bir tarikat kurmak niyetinde olmadığı, hatta taraftarlarını mümkün olduğunca dînî amellerini sürdürerek tabîî meşguliyetlerine devam etmeye yönlendirdiği bilinmektedir. Eş-Şâzilî, dilenciliği tasvip etmediği gibi, hükümetin kendilerinin toplantı muhitlerine yaptığı resmi yardımı da reddetmiştir.

Şâzilî'nin arzu ettiği nihâî gaye de tıpkı diğer sûfilerde olduğu gibi 'el-fenâ' idi. Buna ulaşmak için takip ettiği usul ise, evrâd ve ezkâr denilen mutad dînî talimlerdi. Bu uygulamaya göre, muayyen zikir şekilleri seçilerek bunların belli sayıda tekrarı gerekliydi. Şâzilî, tavsiyelerini her müridin ihtiyaçlarına uydurmuş ve her müridin eğer usullerini daha etkili bulduysa, diğer bir şeyhi takip etmesine izin vermiştir.

Sünnete sıkı sıkıya bağlı olan tarikatın önderleri, eğer mensuplardan biri sünnet ile tezat halinde bulunan bir ilham alırsa, bunu sünnet lehine feda etmesini emrederdi. Buna rağmen, Şâzilî'nin bazı iddiaları, İbn Teymiye'nin itirazlarına maruz kalmıştır²⁰⁶.

İbn Atâullah, tarikatı ona karşı şiddetle savunmuş, hatta son olarak çareyi onu halifeye şikâyet etmekde bulmuştur. Halife de Teymiyye'yi ya hapse girmek yahut

²⁰⁵ Taftâzânî, s.9.

²⁰⁶ Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", **DİA**. C.19, s.337.

Kâhire ya da Şam'da ikamet etmek arasında bir seçim yapmak zorunda bırakmış, nihâyetinde o, hapse girmeyi tercih etmiştir²⁰⁷.

Tarîkat azâsının sahip çıktığı üç husus bu tarîkatın daha yakından anlaşılmasına imkan verecektir:

1-Hepsinin bu tarîkata mensup olmalarının ezelde takdir olunması 'levh-i mahfuz' da seçilmiş olması.

2- Vecd halini sahv halinin takip etmesi. Böylece vecdin onları devamlı bir şekilde faal bir hayat sürdürmekten alıkoymamasının sağlanması.

3- Kutbun bütün zamanlar boyunca kendilerinden biri olması²⁰⁸.

Tarîkat mensubu ilk zümrenin Tunus'ta ortaya çıktığı bilinmektedir. Ancak, başlangıçtan itibaren dînî gayeler için yapılan binaların bulunmayışı, tarîkatın yayılışını takip etmeyi zorlaştırmıştır. Bununla beraber İskenderîye'de Ebu'l-Abbâs el-Mürsî'nin müridi olan Yakut el-Arşî'nin (ö.707/1308) adını taşıyan bir câmi ile onların ders arkadaşı İbn Atâullah İskenderânî'nin adını taşıyan bir câmi bulunmaktadır.

Şâzelîyye'nin başlıca merkezi, Afrika'nın Mısır'ın batısına rastlayan kısmı ve bilhassa Cezâyir ve Tunus'tur. XIX. asrın sonlarında Cezâyir ve Constantine'de Şâzelîyye mensuplarının sayısı on beş bini buluyordu ve on bir tane de zâviyeleri vardı. Şâzelîyye'den ayrılan kollar 13 tane olup, Şayhiya, Taybiya ve Derkaviya bunların en kalabalıkları olarak gösterilmektedir²⁰⁹.

Mısır'dan başka Kuzey Afrika'da da yaygın olan Şâzelî tarîkatı, Suudi Arabistan'ın kuzey ve güneyinde (Yemen) de yer bulmuştur. Kuzey bölgesinde yaygın olan bir inanış; Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin bölgede koruyucu bir veli olduğu ve Müslüman-Hristiyan-Yahudi yakınlaşması için çalıştığı yönündedir²¹⁰.

²⁰⁷ Danner, s. 11.

²⁰⁸ Margoliouth, C. 11, s.366.

²⁰⁹ Margoliouth, C. 11, s.366.

²¹⁰ Margoliouth, C. 11, s.367.

Mısır'a gelişinden sonra bir sûfî olarak meşhur olan Şâzelî, sağlam fikirleriyle geniş kitleleri etkilemiş, diğer İslâmî ilimlerle meşgul olanları da etrafından toplamıştır. Örneğin, dönemin sadece Mısır'da değil, tüm İslâm âleminde sayılı âlimlerinden biri olan İz b. Abdüsselam ilk zamanlarında tasavvufun aleyhindeyken; Şâzelî'nin etkisiyle daha sonra bu görüşlerinden vazgeçmiştir²¹¹.

Şâzelîyye tarîkatı, başlangıç dönemlerinde ve cemaat oluşmaya başladığı sıralarda her ne kadar bir teşkilat kurmayı düşünmediyse de, zamanla oluşum kurumsallaşarak tabii bir tarîkat teşkilatı halini almıştır.

Daha önce ifâde edildiği gibi ne Şâzilî ne de onun halefi olan Ebu'l-Abbas el-Mürsî bir eser yazmamıştır. Bununla beraber Mürsî'nin müridi Yakut el-Arşî'nin bir menâkıb yazdığı kaynaklardan ulaşan bilgiler arasındadır. Her ikisinin de müridi olan İbn Atâullah birçok eserler telif etmiştir. Onun tarîkatın ilk iki büyüğünden bahseden *Letâif el-Minen*'i ve *Miftah el-Felah* ve *Mişbah el-ervah*'ı Şarâni'nin *Letâif el-Minen* (Kâhire, 1321)'nin kenarlarında basılmıştır. Bu iki çalışmanın ilki olan *Letâif el-Minen*; Şâzelî tarîkatı hakkında bugüne ulaşan bilgilerin ana kaynağını oluşturmaktadır²¹².

Görüldüğü üzere Şâzelî tarîkatının üçüncü büyük şahsiyeti olan İbn Atâullah yazdığı eserlerle, bu tarîkat kütürünün muhafaza edilerek nesiller boyu aktarımında ve bu yüz yıllara ulaşmasında büyük bir hisseye sahiptir.

Şâzelîyye tarîkatı günümüze dek genişleyerek ulaşmış, bu arada bazı kollar ayrılarak yeni tasavvufî ekoller oluşturmuştur. Ayrılan kollar arasında özellikle, Ahmediyye, Afîfiyye, Cezûlîyye, Gâziye, İsevîyye, İlmîye, Razûkîyye, Hanefiyye kolları öne çıkmaktadır²¹³.

Son olarak Şâzelî tarîkatının günümüze uzanan silsilesine yer vermek istiyoruz:

- 1- Ebû Hasan eş-Şâzelî.
- 2- Ebû Abbas el-Mürsî.

²¹¹ Kara, "Şâzeliye Tarîkatı ve Üç Büyük Şeyhi", **Hareket Dergisi**, S. 24, 1981, s.24.

²¹² Margoliouth, C. 11, s.367-368.

²¹³ Orhan, Hançerlioğlu, **İnanç Sözlüğü**, İstanbul, 1975, s.596.

- 3- İbn Atâullah İskenderânî.
- 4- Dâvud b. Bâhilî.
- 5- Muhammed Vefa.
- 6- Ali b. Vefa.
- 7- Yahya Kadirî.
- 8- Ahmed Hadramî.
- 9- Ahmed Zerrûk.
- 10- İbrâhim Fiham.
- 11- Ali Sanhacı Devvâr.
- 12- Abdurrahman Meczûb.
- 13- Yusuf Fasî.
- 14- Muhammed b. Abdullah.
- 15- Kâsım Hassasîş.
- 16- Ahmed b. Abdullah.
- 17- Arâbî b. Abdullah.
- 18- Ali Cemal.
- 19- Arâbî b. Ahmed.
- 20- Muhammed b. Abdülkâdir.
- 21- Muhammed b. Kuddûrî Vekili.
- 22- Muhammed b. Habib Buzudî.
- 23- Ahmed b. Mustafa Alevî²¹⁴.

2.1.2.2.2. Kerâmetleri

İbn Atâullah'ın kerâmetlerine geçmeden önce, kısaca onun mânevî ve ilmî kişiliğini tanıtmaya yönelik bilgilere yer verilecektir.

İbn Atâullah; kitleleri derinden etkileyen hitâbet tarzı, vaaz ve sohbetleriyle tanınıyordu. *Hikemü'l-Atâiye* adlı eserinden de bu özelliklerini anlamak mümkündür²¹⁵.

İnsanları irşâd ederken açık ve tesirli vaazları etkili olur, meclisi kalplere coşku ve tatlılık verirdi²¹⁶. O, bu özellikleriyle döneminin ve sonraki dönemlerin en önemli yol göstericilerinden biri olmuş ve ünü geniş bir coğrafyaya yayılmıştır²¹⁷.

²¹⁴ Kara, “Şazeliye Tarîkatı ve Üç Büyük Şeyhi”, S. 24, y.y., 1981, s.31.

²¹⁵ Kara, “İbn Atâullah el-İskenderî”, DİA, C.19, s.337.

Büyük âlimlerden Zehebî, İbn Atâullah'ı şöyle nitelemektedir: Büyük bir celâl sahibi, gönüllerde saygın yeri olan, birçok faziletleri kendisinde barındıran bir şahsiyettir. Ezher camiinde kürsüde konuşurken insanların gönlünü ferahlatıyordu. Selefin eserleriyle değişik ilimleri bir araya getirip tasavvufî bir formda sunuyordu. Bu sebeple tabîleri çoktur. Sîmâsında hayırlı bir sîmâ vardı²¹⁸.

Bu büyük sûfî, eserlerinde tasavvufun en derin ve ince konularına yer vermiştir. Onun tasavvufî düşüncesinin temel kavramları; riya ve şöhretten uzak ibâdet ve tâat, tevekkül, teslimiyet, recâ ve ümit gibi temel kavramlardır. Sözleri aşk ve cezbenin coşkunluğuyla değil, tefekkürün incelikleriyle yoğrulmuştur.

İbn Atâullah'ın önemli bir diğer özelliği de, düşüncelerini ifâde ederken vahdet-i vücûdcu sûfîlerin tartışmalara yol açan tesbitlerine temas etmemiş, vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûd arasındaki dengeyi çok dikkatli bir şekilde korumuştur.

İbn Atâullah, sadece tasavvuf felsefesi olarak nitelendirilebilecek nazârî konular üstünde durmamış, özellikle ibâdetlere ve amelî konulara büyük önem vermiştir. Ona göre, bir takım şekil ve işaretlerden ibaret olan amellerin ruhu âbidin kalbinde bulunması gereken ihlâs sırrıdır. Fakr veya iftikar denilen Allah'a muhtaç olma hali üzerinde ısrarla duran İbn Atâullah'ın düşüncesinde en hayırlı ilim, haşyetle beraber olan ilimdir. Fikrî dünyasını oluştururken Hakîm et-Tirmizi, Sülemi, Hâris el-Muhâsibi, Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Gazâlî gibi sûfîlerden etkilendiği anlaşılmaktadır.

İbn Atâullah'ın düşünceleri Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'de olduğu gibi geniş tasavvufî çevreleri etkilemiştir. Kuzey Afrika başta olmak üzere bütün İslâm ülkelerinde eserleri bilinmektedir. Elliden fazla sûfînin tercüme ve şerhettiği *el-Hikemü'l-Âtâiyye*'nin şârihleri arasında hemen her tarîkattan sûfî vardır.

²¹⁶ İskenderî, *Tacu'l-Arûs Nefislerin Terbiyesi*, çev. Mehmet Şahin Musannifoğlu, İstanbul, 1977, s.7-8.

²¹⁷ İskenderî, *Hikmetler Kitabı*, çev. Orhan Parlak-Cemil Çiftçi, İstanbul, 1995, s.5.

²¹⁸ Abdülmecid, Şernûbî, *Şerhu'l-Hikemi'l-Âtâiye*, tâlik: Abdulfettah el-Bezm, Beyrut, 1994/1415; s.7; İskenderî, *Miftâhi'l-Felâh ve Misbâhu'l-Ervâh fî Zikri'l-Kerimi'l-Fettâh*, s.8-9.

Çağdaş Mısırlı âlim Ebü'l-Vefa et-Taftazânî, onu bütün yönleri ile ele alan bir eser hazırlamıştır²¹⁹.

İbn Atâullah'ın kerâmetlerine geçmeden önce; kerâmet göstermenin Şâzelîyye tarîkatı prensipleri içinde tasavvuf makamında olgunlaşmamış insanların ehemmiyet verdiği bir husus olarak görüldüğünü belirtmekte fayda vardır. İbn Atâullah'a nisbet edilen kerâmetler ise, onun makamının büyüklüğünü ortaya koymak içindir²²⁰.

İbn Atâullah İskenderânî hakkında nakledilen birkaç kerâmet şöyledir: Kemal b. el-Hemmâm, İbn Atâullah'ın kabrini ziyaret eder ve Hûd suresini okur. '*Bir kısmı şakî, bir kısmı saiddir*' meâlindeki âyete geldiği zaman, kabirden İbn Atâullah İskenderânî yüksek sesle ona cevap verir ve şöyle der: 'Ey Kemâl, bizde şakî yoktur.' Bu durum üzerine Kemâl b. Hemmâm, buraya defne dikmeyi vasiyet eder.

Bir başka kerâmetiyse şöyledir: Talebelerinden biri hacca gider. Orada tavaf yapıp, makamın arkasında say yaparken, Arafatta şeyhini görür. Hac vazifesini bitirip geri döndüğünde oradakilere şeyhinin bir yere gidip gitmediğini sorar. Aldığı cevap olumsuzdur. Bunun üzerine hocasının yanına gider ve selam verir. Hocası ona 'seferinde kimi gördün?' diye sorar, o da 'sizi gördüm efendim' diyerek cevap verir. Bunun üzerine şeyh gülümser ve söyler der: 'Büyük insanlar kâinâtı kaplar. Eğer kutup, taşı çağırırsa ona icâbet eder.'²²¹

Bir başka rivâyette, Şeyh Muhammed Vefâ doğduğu gece, İbn Atâullah, müridleriyle birlikte onun evine gitmiş ve 'Bu çocuk hakîkat ilmini toplayacaktır' diyerek Muhammed Vefâ'nın büyük bir sûfî olacağını önceden haber vermiştir.

Ona atfedilen bir başka kerâmet de şöyledir: Üç kişi İbn Atâullah'ın meclisine gitmeye niyet eder. Onlardan biri şöyle der: 'Ailemi bırakabilseydim bir köşeye çekilirdim'. Diğeri şöyle der: 'Ben namaz kılıyorum, oruç tutuyorum, fakat bir zerre bile huzur bulamıyorum'. Üçüncüsü ise, 'Benim namazım beni razı etmiyor, Rabbimi

²¹⁹ Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", **DİA**, C.19, s.337.

²²⁰ Taftâzânî, s. 59.

²²¹ Muhyiddin, Tu'mî, **Tabakâtü's-Şâzelîyyetü'l-Kübrâ**, Beyrut, 1996, s.116.

nasıl razı eder' der. Sonra İbn Atâullah'ın meclisine girerler. O konuşması sırasında, insanlardan bazıları şöyle şöyle diyor diyerek onların sözlerinin aynılarını tekrarlar²²².

İbn Atâullah'ın onların düşüncelerini okumasında olduğu gibi bu ve benzeri kerâmetleri, onun mârifete ulaşmış bir sûfî olarak yüksek bir sezgi gücüne sahip olduğunun göstergesidir. Çünkü sûfî, nefsiyle mücadele ederek şehvetine galip geldiğinde ve zikre sarıldığında rûhu saflaşır ve yeni ufuklara doğru yükselir, böylece yüksek bir firâsete sahip olur.²²³

2.1.3. İbn Atâullah İskenderânî'nin Eserleri

İbn Atâullah, çok sayıda eser vermiş ve eserleriyle kendisinden sonra gelen çağlardaki takipçilerine yol göstermiş sûfîlerden biridir. Müellifin bize ulaşan eserleri ve içerikleri kısaca şöyledir:

1. *El-Hikemü'l-Atâiye alâ Lisâni Ehli't-Tarîka*: İbn Atâullah tarafından tasavvufun derin ve ince konuları da dahil olmak üzere birçok temel konusunu ele alan eseridir. 300 kadar hikmetli sözden meydana gelen eserin, daha sonra geniş olarak inceleyeceğimiz pek çok şerhi ve tercümesi vardır.

2. *Letâîfü'l-Minen fî Menâkıbı Şeyh Ebi'l-Abbas ve Şeyhihi Ebi'l-Hasan*: Tasavvufî ve biyografik bir eserdir. Bir mukaddime ve on babdan oluşmaktadır. Ebü'l-Abbas el-Mürsî ve Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin hal tercümeleridir. İlk olarak eş-Şâzili'nin sözleri ve menkîbelerine, daha sonra da Mürsî'nin hayatına yer verilmiştir. Aynı zamanda, devrin önde gelen fâkih ve sûfîlerine de yer verilmiştir. Ayrıca, İbn Atâullah'ın kendisi hakkında da bilgi verdiği bu eser, onun hayatına dâir en temel bilgileri edinmeye olanak sağlamaktadır. Dolayısıyla Şâzelîye tarikatının ilk kurucularından bahseden temel eserlerden biridir²²⁴. Bu eser, biyografi bilgisi yanında, tasavvufun temel kaynakları hakkında bilgi verir.

1304'te Tunus'ta ve 1277'de taş basma olarak Kâhire'de ve bir de al-Şa'rani'nin *Latâîf al-Minân* adlı eserinin kenarında, *Miftah al-falah va mişbah al-arvah*

²²² Yılmaz, s.28-29.

²²³ Taftâzânî, s. 57.

²²⁴ Brockelmann, *GAL*, C.2, s.143.

ile birlikte, 1321’de neşredilmiştir²²⁵. Müellifin çeşitli tasavvufî konulardaki görüşlerini açıkladığı geniş bir mukaddimeye sahiptir. Şâzelîyye tarîkatına dâir en eski eser olma niteliğini taşıyan *Letâifü’l-Minen’in* çeşitli baskıları yapılmıştır. (Tunus 1304; Kâhire 1322; nşr. Abdülhalim Mahmud, Kâhire 1974; nşr. Halid Abdurrahman el-Ak, Dımaşk 992)²²⁶.

3.*et-Tenvir fî İskâtı’t-Tedbîr*: Ebu’l-Hasan Şâzelî’nin görüşlerinin temel dayanağını oluşturan, tevekkül ve teslimiyet konularını anlatan bir kitaptır. Allah’ın takdirinin her şeyden üstün olduğunu, kulun tedbirinin O’nun takdiri karşısında hükümsüz kaldığını anlatır. Hasan eş-Şâzelî’nin yanı sıra Ebû Abbas el-Mürsî’nin de görüşlerine yer veren İbn Atâullah, bu konuları âyet ve hadisler ışığında ele alıp incelemiştir. Konuları işlerken şiir unsurunu da kullanan İbn Atâullah; kitabını tedbir hakkında bir dizi münâcaatla sona erdirmiştir²²⁷.

Tasavvufun temel konularından teslimiyet ve tevekkülün ele alındığı bu eser de muhtelif zamanlarda basılmış olup (Kâhire 1281, 1345/1926. 1970) son olarak Musa Muhammed Ali ve Abdülâl Ahmed tarafından inceleme ve notlarla birlikte yayımlanmıştır (Kâhire 1973). Eseri Müttakî el-Hindi *Risale-i Kifâyet-i Ehl-i Yakîn* adıyla Farsça’ya tercüme etmiştir²²⁸.

4. *Miftahü’l-Felâh ve Mişbâhü’l-Ervah*: Temel konusu zikir olan bu eser, zikrin genel ve teknik yönlerini ele almaktadır. Bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci kısımda yirmiyedi fasıl, ikinci kısımda on beş fasıl bulunmaktadır. İbn Atâullah’ın hayatının son on yılında yazılan eser, Abdülkâdir Akçiçek tarafından *Felaha Anahtar* (İstanbul 1988) adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir²²⁹.

²²⁵ Brockelmann, C.5, s.703.

²²⁶ Kara, “İbn Atâullah el-İskenderî”, **DİA**, C.19, s.337.

²²⁷ Brockelmann, C.2, s.143.

²²⁸ Kara, “İbn Atâullah el-İskenderî”, **DİA**, C.19, s.337.

²²⁹ Brockelmann, C.2, s.143.

İçerisinde zikir, halvet, tevhid ve mârifet gibi tasavvufî konuları bulunduran eser, Abdülvehhâb eş-Şârânî'nin *Letâifü'l-Minen* adlı eseriyle birlikte basılmış (Kâhire 1331). Ayrıca Muhammed Azb tarafından da yayımlanmıştır (Kâhire 1933)²³⁰.

Ancak Zirikli'ye göre bu eser İbn Atâullah'a âit değildir. O şöyle demektedir: *Miftahu'l-Felah* kitabı da ona nisbet edilir, fakat onun eseri değildir²³¹.

5. *Tâcü'l-Ârus el-Hâvi li Tehzibi'n-Nüfûs*: Eser, İbn Atâullah'ın vaazlarından ve müridlerine tarîkat adabına dâir nasihatlerinden oluşmaktadır. *Hikem, Tenvir* ve *Letâif*'ten alıntılarla oluşmuş derleme bir kitap olan bu eserin içeriğini; tevbenin çeşitli şekilleri, Allah'a yaklaşımda günahlardan arınmış olmanın sâlike kazandıracağı faydalar ve günahların vereceği zararlar anlatılmaktadır.

Bu eseri Ebü'l-Vefâ et-Taftazânî; *et-Tuhfe fi't-Tasavvuf, en-Nebze fi't-Tasavvuf, et-Târiku'l-Cadde ilâ neylis'saade* adlarıyla zikreder. Eser *et-Tenvîr fi İskâtud- Tedbir'in* içinde yayımlanmıştır (Kâhire 1345)²³².

6. *el-Kaşdü'l-Mücerred fi ma'rifeti'l-ismi'l-müfred*: Bu eser, kelâmî tarzda yazılmış bir eserdir. Allah kelimesi, Allah'ın zât, sıfat, esmâ ve e'ali gibi konuları işler. (Dımaşk 1990). Eseri Maurice Gloton *Trâite sur le nom Allah* adıyla Fransızca'ya da çevirmiştir (Paris 1981)²³³.

7. *Unvânü't-Tevkif fi Adâbi't-Târik*: Bu eser ise, Ebû Medyen el-Mağribî'nin, "Yaşamının lezzeti dervişlerle sohbetir" anlamındaki beyitle başlayan şiirinin şerhidir. 10 sayfalık bu risalede İbn Atâullah, tarîkat adabından bahsetmektedir. Muhyiddin et-Tu'mî'nin *Tabakâtü's-Şâzelîyyetü'l-Kübra*'sının 117 ile 128. sayfaları arasında neşredilen bu eser; ayrıca Ahmed er-Rifâi'nin *el-Burhanü'l-Müeyyed* adlı eseriyle birlikte basılmıştır (Beyrut 1408)²³⁴.

²³⁰ Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", **DİA**, C.19, s.337.

²³¹ Dimeşkî, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris ez-Zirikli, **el-A'lâm Kâmûsu Teracim li-Eşheri'r-Rical ve'n-Nisa' mine'l-'Arab ve'l-Musta'ribin ve'l-Mustaşrikin**, Beyrut, 1990, C.1, s.222.

²³² Brockelmann, C.2, s.144; Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", **DİA**, C.19, s.337.

²³³ Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", **DİA**, C.19, s.337; İskenderî, **Letaifü'l-Minen**, s.5.

²³⁴ Brockelmann, C.2, s.144; Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", **DİA**, C.19, s.337.

8. *El-Münâcâtü'l Âtâiyye: et-Tenvir fî İskâtı't-Tedbîr* gibi bu eser de tevekkül ve teslimiyet konularını işlemektedir. Otuz altı beyitlik münâcaat, Paul Nwyia'nın *el' Hikemü'l-Atâiye* neşrinin sonunda (Beyrut 1972, s. 208-229) Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır²³⁵.

9. *El-Vasiyye ile'l İhvan bi'l-İskenderiyye*: İbn Atâullah'ın müridlerine gönderdiği vasiyetnâmesidir. 694h./1295m. yılında Kâhire'den İskenderiyye'deki müridlerine yollamıştır. *Letâifü'l-Minen* neşirleri sonunda yayımlanmıştır. Kaynakta İbn Atâullah'ın şiirlerinden bazı örnekler vermekte, ayrıca altmış iki beyitlik bir kasidesi *Letâifü'l-Minen*, yirmi iki beyitlik diğer bir kasidesi *et-Tenvir fî İskâtı't-Tedbîr* neşirlerinin sonunda yer almaktadır.²³⁶

İbn Atâullah'ın Tabakât kitaplarında isimleri geçen *el-Murakkâ ile'l-Kudsi'l-ebkâ*, *Muhtasarü Tehzibi'l-Müdevveneti lil Berâdii fî'l fıkhi* ve *Usûl'ü Mukaddemâti'l-Vüsul* adlı eserleri günümüze ulaşamamıştır.

Diğer bazı eserleri ise şunlardır: *Miftahu'l felah fî Zikrillahi Kerimi'l-Fettah, et-Tarîku'l-Câdetu fî Neyli's-Saâdeti*²³⁷, *Risâle fî Kavâidi'd-Dînîyye*, *Mevâiz*, *Hizbü'n Necat*, *Risâle fî't-Tasavvuf*, *Hizbü'n-nur* ve *Tamâmü's-Sürur*²³⁸.

²³⁵ Kara, “İbn Atâullah el-İskenderî”, **DİA**, C.19, s.337.

²³⁶ Kara, “İbn Atâullah el-İskenderî”, **DİA**, C.19, s.337.

²³⁷ Bağdâdî, **Hedîyyetü'l-Ârifîn**, C.1, s.54.

²³⁸ Kara, “el-Hikemü'l-Atâiye”, **DİA**, C.17, s.502.

2.1.4. EL-HİKEMÜ'L-ATÂİYE KİTABI

2.1.4.1. El-Hikemü'l-Atâiye Hakkında Genel Bilgiler

“Hikmet” kavramını; “anlayışın en derinine nüfuz ederek” açıklayan ve anlatan; gerçekten mânâ incileriyle dolu olan Hikem-i Atâiyye, tarihin hikmet deryası olarak adlandırılabilcek en önemli mütefekkirlerinden birinin eseridir.”

El-Hikemü'l-Atâiye tasavvufun temel konularına dâir, üç yüz kadar hikmetli sözle, onun dostlarına yazdığı mektuplardan bazı parçalar ve otuz altı beyitlik bir münâcaattan meydana gelir. İskenderî'nin duâ ve münâcatları da, hikmetleri tamamlayıcı bir özellik arz etmektedir. İnsanın hem aklına hem de gönlüne hitap eden bu eserin ilk kısmını oluşturan hikmetli sözler, eserin özünü oluşturmaktadır. İçeriklerine göre tek tek de ele alınabilen bu hikmetler, yakın anlamlı olanlar bir araya getirilerek bir tasnife de tabi tutulabilmektedir. İlk bakışta aralarında sistemli bir bağ, anlamlı bir düzen yokmuş gibi görünen bu hikmetler, daha dikkatli olarak ele alındığında ifâdeler arasındaki bütünlük ve derin bağ daha açıkça ortaya çıkmaktadır. Hikmetlerin ayrı ayrı ve bütün olarak ifâde ettikleri zenginliğin farkında olan Victor Danner, Hikem'in iç yapısını değerli taşlardan oluşmuş bir kolyeye benzetmektedir. Ona göre, pek çok vecîzenin, özlü sözün mücevherler gibi bağımsız oluşu, yüzyıllar içinde onlara kendi varlıklarını ve şöhretlerini kazandırmıştır. Mücevherleri yerinde tutan iç zincir ve esere perspektif ve bütünlük kazandıran şey ise aydınlatıcı mârifettir²³⁹.

Eserde tasavvufî hayat ve düşüncenin en tartışmalı konuları çok dikkatli bir üslupla anlatılmıştır. Zühdle mârifetin, vahdet-i vücûdla vahdet-i şühûdun, kerâmetle istikâmetin, ubûdiyetle rubûbiyetin, akılla gönlün, eser ile müessirin, tevekkülle teşebbüsün, fîrkatle vuslatın anlamları ve ilişkileri üzerinde de durulmuştur²⁴⁰.

Bu, ehl-i tarik diliyle yazılmış mensur bir eserdir. Bu kitabı telif ettikten sonra onu şeyhi Ebu'l-Abbâs el-Mürsî'ye arz etmiş, hocası eseri okuduktan sonra ona şöyle demiştir: ‘Evladım, sen bu esere diri olanların bütün ihtiyaçlarına dâir şeyleri ve daha

²³⁹ Danner, s.17.

²⁴⁰ Kara, “el-Hikemü'l-Atâiye”, *DİA*, C.17, s.502.

fazlasını koymuşsun.’ Bu sebeptendir ki, zevk erbabı ona âşık olmuşlar, o ince mânâlarına karşı ilgisiz kalmamışlar, üzerine çok sözler söylemişler ve birçok şerhler yazmışlardır²⁴¹.

El-Hikem-ü'l-Atâiye’de tasavvufun bir çok önemli ıstılahları ele alınmaktadır. Bu kavramlardan; ‘havf ve reca’, ‘kabz ve bast’, ‘teslimiyet ve tevekkül’ ve ‘şükür’ kavramlarının müellif tarafından nasıl ele alındığına, çalışmanın bu bölümünde yer verilecek olup bundaki temel amaç da, genel olarak İbn Atâullah tarafından *Hikem*’de yer alan hikmetlerin nasıl bir bakış açısıyla yorumlanıp sunulduğuna dâir bir perspektif sunabilmek için birkaç örnek arz etmektir.

Tasavvufun önemli ıstılahlarından biri de ‘havf ve recâ’dır. Havf, korku; recâ ise ümid demektir. İmanın sıhhatinin şartlarından biri de, îmanın korku ve ümid arasında bulunmasıdır²⁴². ‘Havf’ Allah’tan korkarak dinde sabit olmak olarak tanımlanmıştır. Bunun zıddı ‘recâ’ yani ümitli olma halidir. Diğer bir tarife göre ‘havf’ yasaklanan şeylerden ve günahlardan üzüntü duymak anlamına gelmektedir²⁴³.

‘Havf ve recâ’ konusu *Hikem*’de de bir çok hikmette zikredilerek geçmektedir. İbn Atâullah bu konudaki eserinde şu hikmetlere yer vermektedir:

*“Hataya düşme durumunda recâ ve umudun noksan oluşu, amel ve ibadete güvenmenin alametlerindendir.”*²⁴⁴

Görüldüğü üzere burada İbn Atâullah’ın bu iki kavrama bakış açısı, bunların hakiki bir kulluğun olmazsa olmaz unsurları olduğunu vurgulamak üzere kuruludur. Öte yandan bir başka hikmette müellif, ‘havf’ kavramını tek başına ele alarak, korkuyu büyütmenin, Allah’ın rahmetinden ümit kesme derecesine kadar gelmesinin de kulluğun hakikatine leke getireceğini belirtmektedir:

²⁴¹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esami'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Beyrut, ts., C.1 s.675.

²⁴² Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyi ve Celvetiye Tarîkatı*, s.212.

²⁴³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2005, s.257.

²⁴⁴ İbn Atâullah İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü'l Atâiyye*, haz. Mustafa Kara, İstanbul, 1990, s.21.

*“Allah’tan olan ümit ve hüsn-i zannını engelleyecek derecede günahın gözünde büyümesin! Çünkü Rabbini bilen O’nun lütuf ve ikramının yanında günahını küçük görür.”*²⁴⁵

İbn Atâullah ‘recâ’ kavramını tek başına ele aldığı bir başka hikmette ise, Allah’a duyulan ümidin ve rahmet beklentisinin, ubûdiyetin gereklerini yerine getirmekte gevşekliğe sebep olmayacak şekilde olması gerektiğini belirterek ‘recâ’nın sınırlarını çizmektedir:

*“Amel ve ibadetle beraber olan duygu recâ adını alır. Aksi halde o duygu bir ümniyye ve arzudan ibarettir.”*²⁴⁶

‘Havf ve recâ’ arasında nasıl bir denge kurulması gerektiğini de anlatan İbn Atâullah, aşağıdaki hikmette; ümitsizliğe düşen kulun üzerindeki nimetleri hatırlamasını; hiç korku hissetmeyen kulun ise, ubudiyetteki eksikliklerini hatırlayarak ‘havf’ ve ‘recâ’ arasında dengeyi bulmasını tavsiye etmektedir:

*“Sana ümit ve recâ kapısının açılmasını istiyorsan O’ndan sana gelenleri gör. Korku ve havf kapısının açılmasını istediğin zaman ise, senden O’na olanları müşahade et gözden geçir.”*²⁴⁷

İbn Atâullah; havf ve recâ konusunda *Hikem*’de özetle şunları söyler: Recânın en önemli özelliği, sebepler dâiresinde yapılması gerekenlerin yapılmasından sonra Allah’ın yardımını beklemektir. Öte yandan, insanın kendisinde emniyet duygusu oluşturan ibâdetlerine güvenmemesi gerekir. Çünkü ibâdetler sadece Allah’a ulaştıran vesilelerdir. Kişiyi, ibâdetlere bel bağlayıp, ucûba düşmekten, kalbte yerleşen arzu ve şehvetlerin ağından kurtaracak diğer bir duygu da havftır. Kula düşen, havf ve recâ arasında denge kurarak bu iki duyguyu Allah’a ulaşmakta birer araç olarak kullanmaktır²⁴⁸.

²⁴⁵ İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü’l Atâiye*, s.28.

²⁴⁶ İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü’l Atâiye*, s.31.

²⁴⁷ İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü’l Atâiye*, s.39.

²⁴⁸ Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyi ve Celvetiye Tarîkatı*, s.61.

İbn Atâullah *Hikem*’de, ‘recâ’nın; amel yapmaya teşvik eden, ibâdetle beraber bulunan bir duygu olup, aksi takdirde boş bir arzudan ibaret kalacağını söylemektedir²⁴⁹. Yani insanın, korku ve ümit arasında bir denge kurmaya çalışması, Allah’ın rahmetinin büyüklüğünü görerek ümit kapılarını hep açık tutması, öte yandan; O’nun bunca iyilikleri karşısında kendi hata ve günahlarını hatırlayıp, korkuyla bağışlanma dilemesi gerekmektedir. Bu insanın; mükemmel, kemâle ulaşmış bir insan olma yolunda; ümitte ve korkuda aşırılığa kaçmadan orta yolu bulup denge sağlaması için elzemdir.

Önemli tasavvufi kavramlardan biri olan ‘kabz ve bast’ da, ‘havf ve recâ’dan sonra meydana gelir. ‘Kabz’ daralmak, ‘bast’ genişlemek ve ferahlamak demektir²⁵⁰. Arapça, tutma ve daralmayı ifade eden ‘kabz’ ve genişlik anlamında kullanılan ‘bast’; tasavvufta genellikle beraber kullanılan iki kavramdır. ‘Kabz ve bast’, sâlikte bulunan iki zıt hâli anlatır. Biri emin olunan şeyden korkmak, diğeri de korkulan şeyden emin olup feraha çıkmayı anlatır. Sufiler ‘kabz’ ile korkuyu, ‘bast’ ile ümidi ifade ederler. Diğer tarafından Allah’ın celâlinin kul üzerindeki tecellisini ‘kabz’, cemâlinin tecelli ettiği hali ise ‘bast’olarak yorumlamışlardır. Ayrıca yine sufiler ‘kabz’ı ‘fena’ halinin oluşmasına sebep olan şeylerin ilki; ‘bast’ halini ise, ‘beka’ haline ilk sebep kabul etmişlerdir. Örneğin onlara göre Hızır (a.s) hep ‘bast’ halinde bulunmaktadır.

‘Havf ve recâ’ ile ‘kabz ve bast’ hali arasındaki fark ise şudur: ‘Havf ve recâ’; iyi halde olsun kötü halde olsun istikbalde vukuu bulacağı düşünülen bir şeye aittir. ‘Kabz ve bast’ hali ise, geleceğe değil, içinde bulunduğumuz zamana aittir²⁵¹.

Bu kavramlara dâir de *Hikem*’de birçok hikmet yer almaktadır. Bunlardan aşağıda yer alan bir hikmette İbn Atâullah, ‘kabz ve bast’ halinin, Allah’ın kulu birinden diğerine sokup çıkararak manevî yükselişini sağlamak için kullandığı iki hal olduğunu; bunların nihayetinde ise, sâlikin her iki halden de çıkarılarak daha yüksek bir kemâlat makamına geçirildiğini söylemektedir:

²⁴⁹ Şernûbî, s.74.

²⁵⁰ Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar**, s.213.

²⁵¹ Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul 2005, s.333.

“Sürekli kabz halinde kalmaman için Hak Taâlâ seni bast haline, devamlı olarak bast haline terk etmemek için de kabz haline geçirdi. Daha sonra da kendisinden başka hiçbirşey için olmayasın diye seni her iki halden de ihraç edip çıkardı.”²⁵²

İbn Âtaullah’a göre, bast haline göre kabz hali evlâdır, denebilir.O, bunun gerekçesini aşağıda zikredilen üç hikmetle şu şekilde açıklamaktadır:

“Ârifler bast haline girdikleri zaman, bast halindeki daha çok korkarlar. Çünkü bast halinde edep sınırlarında duran kişiler çok azdır. Nefs bast halinden ferahlama yoluyla haz ve nasibini alır. Halbuki kabz halinde nefis için hiçbir nasip yoktur”²⁵³.

“Bazen kabz gecesinin karanlığında elde ettiğin bir şeyi, bast gündüzünün işrak ve parlaklığında elde edemeyebilirsin. ‘Sizin menfaatinize hangisinin daha yakın olduğunu kestiremezsiniz’(Nisa,4/11)”²⁵⁴

“Belki de vermesi esirgemek, esirgemesi vermektir”²⁵⁵.

Seyr-i süluk yolundaki sâliklere, bu kavramlarla ilgili önemli bir ipucu daha veren İbn Atâullah, kulun kendine gelen bir nimet nedeniyle bast haline geçişi ve bu nimetin yokluğunda kabz haline geçişi sözkonusu ise, bu hali çok tehlikeli bulmakta, ve hakiki kulluğun ihlasına ve sadece Allah’ın rızasına talepkâr olmaya uygun düşmediği için, bu hali kulluğun olgunluğunda büyük bir eksiklik olarak görmektedir:

“Sana bir şey verildiğinde ikram ve ihsan seni bast haline, verilmediği zaman ise, bu verilmeyiş seni kabz haline geçiriyorsa, bu durumunla, çocukluğunun devamını ve kulluğundaki sadakat ve samimiyyetin yokluğunu istidlâl et, anla.”²⁵⁶

Allah’a giden mânevî yolculuğun başındaki kimseler için, havf ve recâ (korku ve ümit) neyse, bu yolda ilerleyerek irfan mertebelerine ulaşmış kimseler için de ‘kabz ve bast’ odur. Allah’ın celâl ve kahr anlamı taşıyan isimlerinin ağırlıklı olarak ârifin

²⁵² İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü'l-Atâiye*, s.31.

²⁵³ İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü'l-Atâiye*, s.31.

²⁵⁴ İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü'l-Atâiye*, s.39.

²⁵⁵ İskenderî, *el-Hikem-ü'l-Atâiye*, s.124.

²⁵⁶ İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü'l-Atâiye*, s.39.

üzerinde tecelli etmesiyle yaşanan sıkıntılı hal ‘kabz’ olarak adlandırılmaktadır. Lütuf ve cemâl ifâde eden isimlerinin ağırlıklı olarak tecelli etmesiyle hissedilen genişlik ve ferahlık hali ise ‘bast’ır. Ruh deryasında bir med ve cezir hali olan ‘kabz ve bast’ hali; ârif için büyük fayda ve hikmetler taşımaktadır. Kabz hali kulu; daha fazla tedbirli ve duyarlı olmaya, nefis ve şeytanın hilelerine karşı uyanık olmaya, yay gibi gerilip iyilikler istikametine mesafe almaya yarayan bir haldir. Bast ise, Allah’ın rahmet ve cemâlini seyrederek şükür ve inşirah içinde bulunmaya, ümitvar bir biçimde rahmet esintileriyle ruhu ferahlandırmaya yönelten bir haldir. Ancak ârif için bu iki halden de daha üstün olan mertebe nefsinden tamamen geçerek, Allah ile bekâ bulmasıdır²⁵⁷.

İbn Atâullah’ın *Hikem*’inde yer verdiği ve birçok kez değindiği önemli kavramlardan biri de teslimiyettir. Tasavvuf ıstılahında; Allah’ın kendisini bildiğini düşünüp teslim olmak²⁵⁸; başa gelen kötü işlere rıza göstermek, sâlikin sulukunda, akla ters gelen ve kalbe sıkıntı veren işlere karşı gelmemek ve rıza göstermek; Allah’ın emrine boyun eğmek, hoşuna gitmeyen hususlarda itirazı terk etmek veya kazayı rıza ile karşılamak anlamına gelen ‘Teslimiyet’, dışta ve içte herhangi bir değişme olmaksızın inen belaya sabretme hali olarak tanımlanmıştır²⁵⁹.

İbn Atâullah, eserinde teslimiyet kavramını anlatırken, dünyevî belalara karşı sabretmek ve her hale rıza göstermekle beraber daha çok; seyr-i süluk sırasında yaşanan manevî değişimler, bu değişimlerde lütuf ve ihsanların varlığı veya yokluğu, her iki halde de, kulun haline razı olması gerektiğini vurgulamıştır. Ve bunun hikmetlerini de aşağıdaki veciz sözleriyle şu şekilde izah etmiştir:

*“O, bazen sana ihsanda bulunur,(dünyevî şeyler verir, fakat bu verilen şeler nedeniyle kulluktan uzaklaştığın için) aslında sana bir şey vermemiş olur. Bazen de aksi olur, sana ihsanda bulunmaz, fakat aslında sana ikramda bulunuyor demektir. Manevi nimetlerin verilmeyişi sebebiyle, sendeki anlayış kapısı açılırsa, bu verilmeyiş, lütuf ve ikramın ta kendisi olmuş demektir.”*²⁶⁰

²⁵⁷ İskenderî, **Hikem-ü'l-Atâiyye**, terc. ve şerh: Abdülaziz Hatip, İstanbul, 2008, s.121-122.

²⁵⁸ Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.176.

²⁵⁹ Cebecioğlu, s.654.

²⁶⁰ İskenderî, **Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü'l-Atâiyye**, s.31-32.

“O, sana verdiğinde birr ve ihsanını, vermediğinde ise kahr ve celalini göstermiş oluyor. Her iki halde de kendini sana bildirmekte, lütuflarının varlığı ile sana müteveccih olmakta ve yönelmektedir.”²⁶¹”

İbn Atâullah, kişinin arzu ettiği şeye kavuşamadığında elem duyması ve teslimiyet sahibi olamamasını ise, marifetullah konusundaki eksikliğe ve cehaletine bağlamaktadır:

“Sana verilmeyip, menedilen bir şeyden dolayı elem duyman ve üzülmen, bunun Allah’tan olduğunu bilmemenden gelir.”²⁶²”

“O bazen senin için taat kapısını açar, fakat kabul kapısını açmaz. Kimi zaman O’nun hükmü ve takdiri ile günah işlersin, fakat bu vuslatına sebep olur.”²⁶³”

İbn Atâullah’a göre, Allah’ın rızasını kazandıran teslimiyet hali, kulun yaratılış özelliklerine ve içinde bulunduğu şartlara razı olmaktır. Bununla birlikte kulun, sebepleri terk etmesi de doğru değildir. Kulun yapması gereken şey, sebepler onu terk edinceye kadar içinde bulunduğu halin gereklerini yerine getirip, teslim olmaktır. Zira insan içinde bulunduğu anda, Allah’ın var ettiği şeyden başka bir şeyi meydana getirmek isterse, o kimse cehâletin bütün çeşitlerini kuşatmış olur²⁶⁴.

Genellikle bu kavramla bir birini bütünleyen ve beraber kullanılan ‘tevekkül’ kavramı ise, tasavvuf ıstılahında; gerekli her türlü tedbiri aldıktan sonra, işi tam bir inançla Allah’a havale etme anlamında kullanılmaktadır. Bir kalp ameli olan tevekkülde esas olan, kalbin bulunduğu hale razı olup ıstırap duymamasıdır. Hatta sûfiler tevekkül makamında olanları, Allah’ın elinde, ölü yıkayıcısının elindeki cesetler gibi tanımlamışlardır²⁶⁵.

Teslimiyetle tevekkül arasında yakın bir alaka kuran İbn Atâullah, teslimiyeti daha çok sebepler açısından ele alır. Allah’ın bizim adımıza garanti ettiği hususlarda gereksiz kaygılanmayı hoş görmez. *Hikem* şârihlerinden Şernubi, İbn Atâullah’ın bu

²⁶¹ İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü'l-Atâiye*, s.32-33.

²⁶² İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü'l-Atâiye*, s.33.

²⁶³ İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü'l-Atâiye*, s.33.

²⁶⁴ Şernûbî, s. 31.

²⁶⁵ Cebecioğlu, s.658.

konudaki görüşlerini yorumlarken şöyle der: *‘Kendini tedbirden yana rahat ettir. Başkasının senin için yerine getirdiği şeyi kendine yükleyip dert etme*²⁶⁶. O İbn Atâullah’ın bakış açısını şöyle özetler: Tevekkül sahibi olmayan câhil insan, sabah kalktığında ilk iş olarak ‘bakalım bugün ne yapmam gerekecek’ şeklinde yapacağı işleri kendisine nisbet eden bir düşünce içine girer, oysa tevekkül sahibi olan insan ise, işlerini Allah’a nisbet ederek, ‘bakalım Rabbim beni bugün hangi işe muvafak edecek’ düşüncesiyle hareket eder²⁶⁷.

Görülüyor ki, İbn Atâullah’ın düşünce ikliminde tevekkül; hayatın ağır şartları altında yaşamaya çalışırken tüm sorumluluğu ve korkuları sırtlanıp kendine yük edinmeden, onları işlerin asıl sahibi Allah’a havale ederek, fakat bu arada sebepler dâiresinde kendi payına düşen görevleri de yerine getirerek, her şeyin tasarrufu altında olduğu Yüce Yaratıcıya kalben ve fiilen güvenip dayanmaktır. İşlerin sonucunun O’nun rahmetinin hikmetinden süzülüp geleceğine inanmaktır. Tevekkül, hiç şüphesiz teslimiyetin olmazsa olmaz şartıdır. Ancak güzel bir şekilde tevekkül eden kimse, Allah’ın kendisi için takdir ettiklerine cân-ı gönülden boyun eğerek teslimiyet gösterebilir ve tasavvufta yüksek bir mertebe olan seven ile sevilen arasındaki ‘kahrın da hoş lütfunda hoş’ diyebileceği kâmil bir insana yaraşır teslimiyet makamına yükselebilir.

Ayrıca tevekkül ve teslimiyet göstermenin gerekliliğini anlatan İbn Atâullah, manevî bir bilgelik zâviyesinden bakarak, özellikle insanın kendisine âcizliğini, yoksulluğunu hissettiren durumların büyük bir nimet olduğunu ve bu nedenle teslimiyet ve tevekkül göstermenin aslında fitratın gereği bir şükür olduğunu şu hikmetlerle anlatmaktadır :

*“İhtiyaç ve yoksulluğun, O’na muhtaç oluşun, senin için zâtî ve aslîdir. Sebeplerin ve dertlerin gelişi ise, sende gizlenen o zâtî durumu hatırlatmak içindir. Çünkü zâtî yoksulluğu ârızalar ortadan kaldıramaz.*²⁶⁸”

²⁶⁶ Şernûbî, s. 17.

²⁶⁷ Şernûbî, s. 93.

²⁶⁸ İskenderî, **Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü'l-Atâiye**, s.33.

“Senin için vakitlerin en hayırlısı, yoksulluğunu müşahade ettiğin ve sendeki zayıflık ve zilletlere döndürüldüğün vakittir.”²⁶⁹”

Bir başka önemli tasavvûfî kavram da şükürdür. Yapılan iyiliği övmek, nimetin değerini bilmek olarak tanımlanan şükürün esası; sûfilere göre kalp ile yapılan şükürdür. Ki, bu çeşit şükür de, insanın üstündeki nimetlerin, dışta ve içte ancak Allah’tan olduğuna sürekli sağlam bir şekilde iman ile olur. Şükredene şâkir, şükürden âciz olduğunu idrak edene de şekûr denir²⁷⁰.

İbn Atâullah ‘şükür’ kavramı ile ilgili bahsettiği bir hikmette de, derin ve zengin bakış açısını ortaya koyarak, aslında ‘şükür’ün; kulun nefesine değil Allah’a müteveccih olup, kendisiyle perdelenmekten kurtulmasını sağlayan bir anahtar hükmünde olduğunu söylemektedir:

“Müminin Allah’a olan hamd ve şükürü; kendisini nefesine müteşekkik olmaktan alıkoyduğu gibi, Allah’ın hakları ile meşgul olması, nefsinin haz ve nasiplerini hatırlamaktan da alıkoyar.”²⁷¹”

Nimeti vereni düşünüp nimetini ikrar ve itiraf ile ihsanından dolayı O’na hamd etmek ve o nimeti O’nun gösterdiği istikamette kullanmak olarak tanımlanan²⁷² şükür kavramı hakkında İbn Atâullah; Allah’ın imdad ve îcad olmak üzere iki tür nimetinden bahseder²⁷³. Ona göre; Allah’ın kâinatı yoktan var edip hayat vermesi îcad nimetidir. Her şeyin varlığını sürdürebilmesi, yaşayabilmesi için sürekli Allah’ın yardım ve ihsanlar bahşetmesi ise imdad nimetidir²⁷⁴.

Hikem’de, bir çok hikmette şükür kavramından bahseden yahut bu kavrama göndermelerde bulunan müellif, bir başka hikmette ise, şükür-nimet arasındaki ilişkiye de değinmiş ve bu hususla ilgili olarak şunları söylemiştir:

²⁶⁹ İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü'l-Atâiye*, s.33.

²⁷⁰ Cebecioğlu, s.615.

²⁷¹ İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü'l-Atâiye*, s.49.

²⁷² Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.176.

²⁷³ Şernûbî, s.83.

²⁷⁴ Şernûbî, s.84.

“Allah’ın sana lütfettiği nimetlerin değerini bilebilmen için bâzen üzerine karanlıklar gelir. Nimetin değerini o varken bilmeyen, onun değerini kaybettiğinde anlar. Şükreden kişiye, onları bağlar²⁷⁵.”

İbn Atâullah, nimetin hakiki sahibine şükretmek gerektiği gibi, o nimetin ulaşmasını sağlayan zâhirî sebeplere de teşekkür etmek gerektiğini söylemektedir. İbn Atâullah’ın bu görüşünü şârihlerden Şernübî, şu şekilde açıklamaktadır:

“Her ne kadar kalp gözü, lütuf ve nimetlerine bakarak Allah’u Teâla’nın birliğini görmekte olsa da, şeriat mutlaka nimete vesile oldukları için O’nun yaratıklarına teşekkür etmeyi gerekli kılmaktadır²⁷⁶.”

Yine Şernübî’nin yorumuna göre, İbn Atâullah; nimetlerin gelişi konusunda insanları üç gruba ayırmaktadır. Buna göre, birinci grupta; mânevî yönü kararmış olduğu için gaflete dalmış kişiler bulunur. Bu kişiler, kendilerine ulaşan nimetlerde âlemlerin Rabbini müşahade edememekte, onun yerine bu ihsanlara yaratıkların kendilerine ulaştırdıkları bir nimet olarak bakmaktadırlar. İkinci gruptaki insanlar ise, bu ihsanları hem onu gönderenin hem de ulaştırmanın nimeti olarak görüp sevinenlerdir. Üçüncü grupta yer alanlarsa; sadece Allah ile sevinip mesrur olmaktadır. Onlar nimetlerin ne bâtinî ne zâhirî faydalarıyla ilgilenmezler. Onların Allah’a olan nazarları ve müşâhadeleri, onları masivadan, heva ve heveslerle meşgul olmaktan alıkoyar. Sadece, O’nu müşahade ederler²⁷⁷.

2.1.4.2. El-Hikemü’l-Atâiye Hakkında Mutasavvıf ve Mütefekkirlerin Görüşleri

Sûfîler ve âlimler tarafından genel kabul gören *Hikem-i Atâiye* hakkında bir çok yorum yapılmıştır.

Tasavvuf’taki bu çok önemli kavramlar hakkında derin hikmetler içeren vecîzelere yer veren *El-Hikem-ü’l Atâiyye*’nin, kulluk ve dervişlik konusundaki güçlü

²⁷⁵ Şernübî, s.136.

²⁷⁶ Şernübî, s.185.

²⁷⁷ Şernübî, s.186.

tesiri nedeniyle daha sonraki yüzyıllarda sûfiler arasında, "Namazda Kur'ân'dan başka bir kitap okumak caiz olsaydı *el-Hikem* okunurdu" sözü meşhur olmuştur²⁷⁸.

Hikemü'l-Atâiye yazıldığı günden bugüne sûfilerin ve âlimlerin sayısız övgüsüne mazhar olmuştur. *Keşfu'z-Zunûn* sâhibi Kâtip Çelebi; *el-Hikem-ü'l Atâiyye* hakkında şunları söyler: Bu hikmetler, ehl-i tarikın lisanında yaygın olan hikmetlerdir. İbn Atâullah bu kitabını tasnif ettikten sonra şeyhi Ebu'l Abbas el-Mürsî'ye takdim etti. Şeyhi onu okuduktan sonra kendisine şöyle dedi: 'Sen bu sayfalarda *İhya*'nın anlatmak istediklerinden daha fazlasını getirmişsin'. Bu sebeptendir ki, zevk sahipleri ona âşık oldular, kalpleri mânâlarına karşı yumuşak oldu. Onun hakkında çok söz söylediler ve şerh yazdılar²⁷⁹.

Nakledildiğine göre Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Bellesi ise şunları söylemiştir: *Hikem-i Atâiye*'deki hikmetlerin hepsi belli bir tertip düzeni içerisinde. Oradaki her bir kelime kendisinden sonraki ifâdenin bir girişi ve kendinden önceki ifâdeler için de bir açıklama mahiyetindedir²⁸⁰.

Muhammed b.İbrâhim b. Abbad el-Mersedi eş-Şâzelî; *Hikem-ü'l Atâiyye* üzerine yazdığı şerhinde şunları söylüyor: '*Hikem-ü'l Atâiyye* tevhid ilmi konusunda telif edilen kitapların en üstünüdür. Gerçeği öğrenmek ve kötülüklerden korunmak için her müridin îtimad edeceği en büyük kitaptır. Çünkü hacmi küçük, ilmi büyük, ibareleri güzel, ifâdeleri parlak, mânâları güzel ve üstündür'²⁸¹.

El-Hikem-ü'l-Atâiye üzerine tercüme ver şerh faaliyetinde bulunanlara göre de, tasavvuf dili üzerine yazılmış olan *el-Hikemü'l-Atâiye*²⁸²; insanı gerçeklik bilgisine, arınmaya götürecek yola ışık tutmaktadır. Soylu konumunu, varlık nedenini, görev ve amaçlarını hatırlatmaktadır²⁸³. *El-Hikem-ü'l-Atâiye*, tasavvuf akidelerini açık ve belîğ birer vecîze halinde telkin eden zühdî ve talimî bir eser olmakla beraber, çeşitli mecaz

²⁷⁸ İbn Acîbe, s.4.

²⁷⁹ Şernûbî, s.8-9.

²⁸⁰ İskenderî, *Miftâhi'l-Felâh ve Misbâhu'l-Ervah fî Zikri'l-Kerîmi'l-Fettâh*, s.9.

²⁸¹ Şâzelî, Muhammed b.İbrâhim b. Abbad el-Mersedi, *Ğaysü'l-Mevâhibi'l-Âliye*, Kâhire, 1939/1358, s.2.

²⁸² İskenderî, *Tâcü'l-Arûs, Nefislerin Terbiyesi*, s.9.

²⁸³ İskenderî, *Hikmetler Kitabı*, s.6.

ve istiârelerle okuyucusunu ilâhî alanlarda dolaştıran bir meş'ale gibidir²⁸⁴. Bu eserin her cümlesi bir irfan beytidir. Her bahsi, güzel kokulu belagata bürünmüş ledünnî hakîkatlere açılan furkan kapısı olduğu için tasavvufî *Kur'ân* tefsiri olarak da değerlendirilebilir²⁸⁵. İbn Atâullah'ın *Hikem* 'deki sözleri, aşk ve cezbenin coşkunu değil, tefekkürün hassas inceliklerini sergiler²⁸⁶.

2.1.4.3. El-Hikemü'l-Atâiyye'nin Şerh ve Tercümelere Üstüne Toplu Bir Değerlendirme

El-Hikemü'l-Atâiyye, İbnü'l-Arabî'nin *Fususü'l-Hikem* 'i gibi üzerinde en çok şerh yazılmış olan tasavvufî eserlerden biridir. *Hikem* 'in ilk baskısı Bulak 1285/1868, İbn Abbad er-Rundî'nin(ö.792/1390) şerhiyle birlikte yapılmıştır²⁸⁷. Sekseniki kadar şerhi vardır. En tanınmış şerhleri şunlardır:

İbn Abbad er-Rundî, *Gaysü 'l- Mevâhibi'l - aliyye fî Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiyye* (Kâhire 1358/1939, 1390/1970,1988),

Ahmed ez-Zürük, *el-Fütühâtü'r-Rahmaniyye* (Tripoli 1969; Kâhire 1986),

Müttaki el-Hindî, *en-Nehcü'l-etem fî Tebvîbî'i-Hikem* (BEEK, Ulucami, nr. 1683),

Muhammed Abdür-Rauf el-Münâvî, *ed-Dürrü'l-Cevheriyye fî Şerhi'l-Hikemi'l-Âtâiyye* (İÜ Ktp, AY, nr.943),

Ahmed el-Kuşâşî, *el-Kelimetü'l-Vüsta fî şerhi Hikemi İbn Atâ'* (İzâhu'l-Meknûn, I, 413; II, 300; Ziriklî, I, 228),

Abdullah eş-Şerkâvî, *el-Minehu'l-kudsiyye 'ale'l- Hikemi'l-Âtâiyye* (Gaysü'l-mevâhib kenarında, Kâhire, 1358/1939),

²⁸⁴ İskenderî, *el-Hikemü'l-Atâiyye*, s.2.

²⁸⁵ İskenderî, *Hikem'ül-Atâiyye el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem*, s.9.

²⁸⁶ İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü'l Atâiyye*, s.12.

²⁸⁷ İskenderî, *Tasavvûfî Hikmetler/Hikem-ü'l Atâiyye*, s.14.

İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem fî şerhi'l-Hikem* (Beyrut, ts)²⁸⁸.

El-Hikemü'l-Atâiye 'nin şerhlerine ileride geniş bir şekilde değinilecektir.

el-Hikemü'l-Atâiye üzerinde, kitabın farklı tasnifine dayalı çalışmalar da yapılmıştır. Aynı konuya dâir hikmetleri bir araya getiren, böylece eseri bölümlere ayırıp yeni bir şekle sokarak okuyucunun ondan daha çok faydalanmasına imkân sağlayan çalışmaların en eski örneği, Şâzelî Şeyhi Ahmed ez-Zürrek tarafından *Tebvîbü'l-Hikem* adıyla ortaya konmuştur. Zürrek'un *Hikem* üzerine yapılmış çok sayıda şerhi bulunmaktadır.

Araştırmanın sonraki bölümlerinde yer alan tercüme ve şerhler kısmında; eserin tercümelerine detaylı bir şekilde yer verilecektir. Ancak burada kısa bir şekilde konuya değinilecektir: Eseri ilk kez Türkçeye çevirip şerheden Ali Urfî Efendi (ö.1887)'dir. Daha sonra Kastamonulu Ahmed Mâhir Efendi (ö.1922) *el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem* adlı eserinde (I-II, İstanbul 1323) her hikmetin Arapça metni ve tercümesiyle manzum çevirisini verdikten sonra tasavvufa dâir kitaplardan ve özellikle eserin şerhlerinden istifâde ederek açıklamalar yapmış, her hikmetin sonunda konuyla ilgili Arapça, Farsça veya Türkçe bir beyit kaydetmiştir. Mustafa Enver Efendi'nin de (ö. 1909) eserle ilgili bir tercümesi bulunmakta olup, kitap henüz basılmamıştır²⁸⁹.

Saffet Kemaleddin Yetkin tarafından *el-Hikemü'l-Atâiye* adıyla yapılan Türkçe tercüme ise (İstanbul 1950) hikmetlerin metin ve anlamlarıyla açıklamalarını içermektedir. Eseri hazırlarken İbn Abbâd er-Rundî ve Şerkâvî şerhlerinden faydalandığını belirten mütercim, Ahmed Mâhir Efendi'nin şerhinden hiç söz etmemesi dikkat çekicidir. Ayrıca Orhan Parlak ve Cemil Çiftçi, eseri *Hikmetler Kitabı* (İstanbul 1981), Mustafa Kara, *Tasavvufî Hikmetler* adıyla (İstanbul 1990) tercüme edilmiştir. Yine Abdülaziz Hatip tarafından *Hikem-ü'l-Atâiye* adıyla tercüme ve şerhedilmiştir (İstanbul, 2008).

Beşiktaş Yahya Efendi Dergâhı son postnişini Abdülhay Efendi'nin (Öztoprak ö.1961) eser üzerine yaptığı sohbetlerde tutulan notlar da *Veliler Sofrası* adıyla

²⁸⁸ Kara, "el-Hikemü'l-Atâiye", **DİA**, C.17, s.502.

²⁸⁹ Kara, "el-Hikemü'l-Atâiye", **DİA**, C.17, s.502.

yayımlanmıştır (İstanbul 1993). Paul Nwyia, *Ibn 'Atâ' Allah et la naissance de la confrerie Sadilite* adlı eserinde "Nil kıyılarında oluşan en son sûfi harikası" diye nitelediği *el- Hikemü'l Âtâiyye*'yi geniş bir inceleme yazısı, tenkitli metin ve Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1972). Victor Danner eseri *İbn Âtâ Allah's Sûfi Aphorisms* adıyla İngilizce'ye (Leiden 1973); Annemarie Schimmel, *Texte zum nachdenken Ibn Âtâ Allah, Bedrangnisse sind Teppiche voller Gnaden* adıyla Almanca'ya (Freiburg 1987) çevirmiştir²⁹⁰."

2.1.4.4. El-Hikem-ü'l-Atâiye İle İlgili Kaynakların Değerlendirilmesi

El-Hikem-ü'l Atâiyye üzerine yapılan bilimsel çalışmalar incelendiğinde, ikisi Türkiye'de üçü yurtdışında olmak üzere beş çalışma tesbit edilmiştir. Tesbit edilen bu akademik çalışmalar ve kısaca içerikleri şöyledir :

1. "*İbn Atâullah İskenderânî ve Hikem-ü'l-Atâiyye'nin Tasavvuf Açısından Değerlendirilmesi*" adlı yüksek lisans tezi. Sevim Yılmaz tarafından yapılan bu çalışmanın danışmanlığını Prof. Ethem Cebecioğlu gerçekleştirmiştir. (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001)²⁹¹.

2. "Ahmed Mâhir Efendi'nin *el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem* adlı eseri (ilk 100 sayfa)" Bu çalışma ise Hüseyin Karaca'ya âittir. *Hikem*'in en tanınmış şerhlerinden Kastamonulu Ahmed Mâhir şerhi üstüne yapılmıştır. Prof. Mustafa Tahralı'nın danışmanlığını yaptığı bu yüksek lisans tezi 2006 senesine âittir. (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006)²⁹².

3. Victor Danner'a âit, Harvard Üniversitesi'nde yapılan "*The Book of Wisdom*" adlı doktora tezi de Hikem'in İngilizceye tercümesini içermektedir. Eser, 1970 târihlidir²⁹³.

²⁹⁰ Kara, "el-Hikemü'l-Atâiyye", **DİA**, C.17, s.502.

²⁹¹ <http://tez2.yok.gov.tr/>; ayrıca bkz. Yılmaz, Sevim; "**İbn Atâullah ve Hikem-ü'l-Atâiyye'nin Tasavvuf Açısından Değerlendirilmesi**", Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, 2001.

²⁹² <http://tez2.yok.gov.tr/>; ayrıca bkz. Karaca, Hüseyin, "**Ahmed Mâhir Efendi'nin el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem adlı eseri (ilk 100 sayfa)**", (Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, 2006.

²⁹³ Bkz. Danner, **The Book of Wisdom**, PHD Thesis, Harvard University, 1970.

4. Yunus Wesley Schwein tarafından, Athens Georgia Üniversitesi'nde 2007 yılında yapılmış Sanat Master'ı tezi olan "*Illuminated Arrival In The Hikam Al-Atâiyah And Three Major Commentaries*" adlı tez de; İbn Atâullah'ın Hikem-ü'l Atâiyye'sinin ve üç şerhinin incelenmesi üzerine bir çalışmadır. Wesley, bu tezde *Hikem*'in edebî yapısı üzerinde durmuş; ayrıca seçtiği birkaç hikmeti karşılaştırmalı olarak İbn Acîbe, İbn Abbad ve Zürruk şerhlerinden vererek, daha çok hermenotik yapısı üstünde durmuştur²⁹⁴.

5. Muhammed Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî et-Taftâzânî tarafından, Kâhire'de 1955 yılında yapılan *İbn Atâullah es-Sekenderî ve Tasavvufunu'n-nazarî ve'l-ilmî* isimli çalışma. Bu çalışma, Profesör Muhammed Mustafa Hilmi danışmanlığında Kâhire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde hazırlanan yüksek lisans tezidir²⁹⁵.

2.1.4.5. El-Hikemü'l-Atâiye Tercüme ve Şerhleri

El-Hikemü'l-Atâiye; sûfiler tarafından yüzyıllar boyu hikmete giden yolu aydınlatan, ışık ve nur saçan rehber bir kitap olarak kabul edilmiştir. Doğal olarak bu durum, *Hikem*'in onlarca kez şerh edilmesini de beraberinde getirmiştir. Şerhler genellikle *Hikem*'le birlikte bir kitap içinde sunulmuş, âyet ve hadislerle yahut edebî unsurlarla zenginleştirilmiştir.

Bu bölümde; yaptığımız araştırma sonucu, *Hikem*'in, yazma ve basma kaç şerhine ulaşıldığı yahut varlığından haberdar olunduğu; geçmişten günümüze kaç Hikem şârihinin adının zikredildiği ve bunlar arasından ulaşılabilenlerin hakkındaki bilgiler ele alınmıştır. Şerhlerin ve şârihlerin varlığı izah edilirken, yapılan tasnifler nedeniyle kafa karışıklığına yol açabilecek hususlar izah edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın bu kısmında, öncelikle; şerh ve şârihlerle ilgili tasnif ve içeriklere geçmeden önce; şerh ve şârih sayısının tasnifler nedeniyle farklı bölümlerdeki tekrarları ve bu gibi hususlar göz önüne alınarak, ortaya çıkan tablonun anlaşılması hedeflenmiştir.

²⁹⁴ Bkz. Yunus Wesley, Schwein, *Illuminated Arrival In The Hikam Al-Atâiyah And Three Major Commentaries*, PHD Thesis; Athens Georgia University, 2007.

²⁹⁵ Bkz. Taftâzânî, Muhammed Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî, "*İbn Atâullah es-Sekenderî ve tasavvufunu'n-nazarî ve'l-ilmî*", Yüksek Lisans Tezi, Kâhire Üniversitesi, Kâhire, 1955.

“Kronolojik Olarak Ölüm Tarihi Sıralamasına Göre Şârihler” bölümünde toplam elli dört şârih yer almaktadır.

“Nazmen Tercüme ve Şerhler” bölümünde onbir şârih yer almaktadır. Ancak bu şârihlerden el-Bekrî el-İfrânî, İbn Abbad er-Rundî, Bakuşşeyr el-Mekkî, Abdurrahman Fâsî ve ed-Derkâvî olmak üzere beş şârih; aynı zamanda “Kronolojik Olarak Ölüm Tarihi Sıralamasına Göre Şârihler” bölümünde de tekrar edilmektedir. Bu durumda, bu beş şârih ile beraber; “Türkçe Tercüme ve Şerhler” bölümünde geçen Ahmed Mâhir Kastamonî olmak üzere toplam altı şârih; “Nazmen Tercüme ve Şerhler” bölümünde tekraren geçmektedir. Bu bölümdeki onbir şârih sayısı, sözkonusu tekrar eden şârihler çıkarıldığı takdirde, azalarak, beş şârih olarak kalmaktadır.

“Doğum ve Ölüm Tarihi Bilgilerine Ulaşılamayan Şârihler”in sayısı ise, on iki’dir. Ancak, “İstinsah Tarihi Belli Olmayan Şârihler” bölümünde tekrar edilen ‘Muhammed Hatib Vezirî’ çıkarılacak olursa, bu bölümdeki toplam şârih sayısı on bir’dir.

“Türkçe Tercüme ve Şerhler” bölümünde ise, sadece tercüme olmayıp şerh de edilmiş eserlerin şârih sayısı; altı’dır. Ancak, ‘Mehmet Emin Şerhi’ de Münâvî’nin şerhinin tercümesi olduğundan ‘tekrar’ kabul edilmiş, ve toplam şerh sayısı araştırmasına dahil edilmemiştir. Ayrıca bölümde yer alan; Ali Urî, Mustafa Kara, Orhan Parlak-Cemil Çiftci, Mustafa Enver Bey’in eserleri şerh olmayıp tercümedir. Bu durumda bu beş eseri çıkardığımızda, bölümde zikredilen on eserden, sadece beş eser ilk kez zikredilen şerhler olmaktadır.

“Şârihi Meçhul Şerhler” bölümünde iki şerh yer almaktadır.

“İstinsah Tarihi Belli Olmayan Şerhler ” bölümünde ise beş şârih ve şerh yer almaktadır. Üç şerhin şârihi belli değildir.

Bu durumda, tüm bu bölümlerde yapılan tasniflerdeki tekrarlar çıkarılacak olursa; ismi belirlenen toplam şârih sayısı yetmiş yedi’dir. Zikredilen şerh sayısı ise seksen iki’dir.

Bu araştırma sonucunda, ulaşıp bizzat incelenen yahut çeşitli kaynaklar yardımıyla varlığından haberdar olunan yazma ve basma eserler arasında yapılan inceleme sonucu yetmiş yedi şârihin varlığından haberdar olunmuştur. Ulaşılabilen yahut yazarı belli olmayan veya varlığından haberdar olunan toplam şerh sayısı ise, seksen iki'dir. Bu seksen iki şerhin şârihleri, bazen bu çalışmanın ayrı bölümlerinde de zikredilmek durumunda kalındığı için, kaç şârihin şerhlerine hangi bölümlerde değinildiği ve tekrarları sayılmazsa nasıl yer verildiğinin açıklanması önem arz etmektedir. Çünkü ayrı bölümlerde geçerek tekrar edilen şerh veya şârih isimlerinin ulaşılan şerh sayısı konusunda kafa karışıklığına yol açması muhtemeldir. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümünde öncelikle; kısaca tanıtıp değerlendirilen şerhlerden; şârihlerinin ölüm tarihleri belli olduğu için kronolojik bir sıralama ile verilen elli dört şerhe ve şârihlerinin kısaca tanıtımına yer verilmiştir. Daha sonra şârihlerinin doğum ve ölüm tarihi bilgilerine ulaşılamayan on iki şerh de sıralanmış, nazmen tercüme ve şerhler başlığı altında on bir şerhe yer verilmiş, daha sonra “Türkçe Tercüme ve Şerhler” bölümünde on tercüme ve şerhe yer verilmiş, “Şârihi Meçhul Şerhler” bölümünde iki şerhe, “İstinsah Tarihi Belli Olmayan Şerhler” bölümünde ise beş şerhe yer verilmiştir.

İlk olarak ele alınan şerhler; şârihlerin yaşadığı dönemin kronolojik numarasıyla yani ölüm târihleri geçmişten bugüne sıralanmak sûretiyle ve de yazma eserlerden çeşitli nüshalarından örnekler verilen şerhlerin baştan sıralanmasıyla sunulmuştur. İlerleyen kısımlarda bu şerhlerden yirmi ikisi yazma, yirmibeş şerh ele alınarak; tek tek analiz edilmiş, tanıtılmış ve usulplarından içeriklerine kadar çeşitli yönleriyle yorumlanmıştır. Çalışmada yer alan Türkçe şerhlerle birlikte toplam yetmiş dokuz şârihten; on şârih ve şerhleri, daha önce Türkçe kaynaklarda söz edilmediği halde, çalışmalar sonucu kütüphaneden ve diğer tabakat kitaplarından araştırarak bulunan yeni şerhlerdir. Bu arada, bu bölümde temel amacın *Hikem* şârihlerini tanıtmak olduğunu ve onların şerhlerinden bazı örnekler vererek kısaca şerhlerine değinmek olduğunu belirtmekte fayda vardır. Ancak şerhler üstünde fazla durulmamıştır. Çünkü gelecek olan bir sonraki bölümde yirmi şerhin tek tek analiz ve değerlendirilmelerine yer verilmiştir. Bu araştırmanın, daha önce *Hikem* şerhleri üstüne topluca tanıtıcı hiçbir çalışmanın yapılmadığı göz önüne alınırsa, bir başlangıç çalışması olarak anlamlı

olduğu kanaati bulunmaktadır. Nitekim bu doktora çalışmasında temel amaç, Hikem geleneğine dâir bir perspektif sunacak kadar, *Hikem* şerhleri üstüne genel bir değerlendirme ve bu şerhlerin başlıca yazma ve matbu eserlerinin analizini ortaya koymaktır.

Bu bölümde incelenen şârihler hakkında detaylı tanıtım bilgileri ve şerhlerine dâir bilgilere geçmeden önce, sözkonusu inceleme konusu olan bu şârihler ve şerhler hakkındaki bölümler, aşağıda kısaca tanıtılmaktadır :

Kronolojik Olarak Ölüm Tarihlerine Göre Şârihler:

- 1- Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdullah el-Askerî (ö.382/993).
- 2- Hayreddin el-Hatîfî Ahmed b. Ahmed (ö.471/1078).
- 3- Ebu'l-Hasan Nûreddin Ali b. Yakup b. Cibril (ö.724/1325).
- 4- Tâhir b. Muhammed b. İbrahim el-Bekrî Sümme'l-İfrânî (ö.1374/1954).
- 5- Muhammed b. İbrahim b. Ebi Bekr Abdullah b. Mâlik b. Abbad en-Nifzi er-Rundî (ö.792/1389).
- 6- Şehâbuddin Ahmed b. İmâd b. Yusuf el-Akfehsî el-Mısrî (ö. 808/1405).
- 7- İbni Abbad Ali b. Muhammed b. İbrâhim b. Abdullah b. Mâlik İbni Abbad en-Nifzi ez-Zendî el-Mâlikî es-Sûfî (ö. 810/1407).
- 8- Safiyüddin Muhammed Ebu'l Mevâhib et-Tûnusî eş-Şâzeli (ö.882/1478).
- 9- Halet b. Muhammed Mısrî (ö. 873/1468).
- 10- Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (İbn-i Zuğdan) (ö. 881/1476).
- 11- Muhammed b. Muhammed b. Ali ez-Zevâvî el-Becâî (ö. 882/1477).
- 12- Ebu'l-Kâsım Remmâh (ö.887/1482).
- 13- Nureddin Ali b. Muhammed b. Ali el-Kalsâdî el-Karşî el-Besâtî (ö. 891/1486).
- 14- Şihabuddin Ahmed b. Ahmed b. Muhammed el-Fâsi Zerruk (ö.899/1493).
- 15- İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Aksarâyî (ö.908/1502).

- 16- İbrahim b. Yufus b. Abdurrahman el-Halebî Radîyu'd-Dîn Ebu Abdullah el-Hanefî. (İbnü'l-Hanbelî) (ö.908/1502).
- 17- Ahmed b. Abdullah b. Cibril el-Kerekî eş-Şâfiî (ö.912/1506).
- 18- İbrâhim eş-Şâzelî (ö.914/1508).
- 19- Ahmed b. Ömer b. Süleyman el-Câferî Şehâbuddin el-Vefâî ed-Dimeşkî eş-Şâfiî (ö.919/1513).
- 20- Emin Muhammed b. Yusuf (ö.952/1545).
- 21- Kâsım b. Abdurrahman b. Hasan es-Sadi el-Halebî (ö.982/1574).
- 22- Muhammed b. Salim b. Abdulaziz b. Şauyb ez-Zemrânî Ebu'l Abbas et-Tâdili es-Savmaî (ö.1013/1604).
- 23- Ebü'l Abbas Ahmed b. Ebu'l-Kâsım b. Muhammed el-Herevî (ö.1013/1604).
- 24- Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Kârî (Aliyyu'l-Kârî) (ö.1013/1604).
- 25- el-Munâvî, Abdurrauf b. Tâcü'l-Ârifîn b. Ali b. Zeynü'l Âbidîn el-Münâvî el-Haddâdî el-Mısrî el-Hâfız Zeynuddin el-Fakihi eş-Şâfiî (ö.1031/1622).
- 26- İbrahim b. Alân es-Sıddıkî eş-Şâfiî. (ö.1033/1624)
- 27- Muhammed b. Yusuf b. Ahmed el- Kuşâşî (ö.1044/1634).
- 28- Ali b. Abdullah b. Iraz ed-Devânî el-Hadramî es-Sûfî (ö.1054/1644).
- 29- Seyyit Ahmed b. Muhammed b. Yunus el Bedri el- Maruf bil-Kuşâşî (ö.1071/1661).
- 30- Abdullah b. Said b. Abdullah b. Ebi Bekir Bakuşeyr el-Mekkî (ö.1076/1665).
- 31- Ahmed b. İsmail (ö.1142/1729).
- 32- Muhammed b. Abdurrahman b. Zikrî el-Mağribî. (ö.1144/1731).
- 33- Muhammed Hayat b. İbrahim es-Sındî (ö.1163/1750).
- 34- Ali b. Hüsameddin b. Abdülmelik el-Cevemburî el-Hindî (ö.1169/1756).

- 35- Hasan b. Ali Şafii Medabiği (ö.1170/1756).
- 36- Muhammed b. Kasım b. Muhammed Cesûs (ö.1182/1768).
- 37- Ali b. Hicâzi b. Muhammed el-Beyyûmî el-Hasenî el-İdrisî Halvetî (ö.1183/1769).
- 38- Muhammed b. Ubâde b. Berrî el-Adevî (ö.1193/1779).
- 39- Salih b. Muhammed b. Salih es-Sıbâî (ö.1221/1806).
- 40- Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdi b. Acîbe el-Hasenî el İdrisî eş-Şâzelî el-Fâsi (İbn Acîbe) (ö.1224/1809).
- 41- Abdullah b. Hicâzi b. İbrahim eş-Şarkâvî (ö.1227/1812).
- 42- Muhammed Tayyip b. Abdülmecid b. Abdüsselam İbnü Gîran (ö.1227/1812).
- 43- Mahmud b. Hamdun b. Abdurrahman b. Hamdun Fâsi es-Sülemî (ö.1232/1817).
- 44- Muhammed Sadi b. Ömer el-Ezheri el-Geylânî (ö.1241/1826).
- 45- Muhammed b. Tayyip el-Haseni el-Alevi el-Belğîsî (ö.1260/1846).
- 46- Abdulhafız b. Muhammed el-Vancînî el-Cezâirî (ö.1266/1850).
- 47- Nûreddin b. Abdülcebbar el-Berîfkânî (ö.1372/1852).
- 48- Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdullah el-Benânî er-Rıbâtî (ö.1284/1867).
- 49- Ali b. Ahmed b. Muhammed Ebu'l Hasan es-Sûsî el-İlgî ed-Derkavî (ö.1328/1910).
- 50- Hasan b. Avd b. Muhaddim (ö.1331/1913).
- 51- Abdülmecid b. İbrâhim eş-Şernûbî (ö.1348/1929).
- 52- Said Havva (ö.1409/1989).
- 53- Muhammed Ramazan el-Bûti (1431-2013).

54-Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah (çağdaş şârihlerden olup, 2005'te Hikem şerhi basılmış, ancak kitabında doğum târihi beyan edilmemiş, araştırmalarımız sonucunda da doğum tarihi bilgisine ulaşamamıştır.)

Doğum ve Ölüm Târihi Bilgilerine Ulaşılamayan Şârihler İse Şunlardır:

- 1- İbn Abdu'n-Nâbi
- 2- Ahmed b. Hüsameddin
- 3- Muhammed Hatîp b. Vezirî
- 4- Seyyit Muhammed
- 5- Muhammed Abdunnebi Medenî
- 6- Abdulgâni el-Medenî
- 7- Ebu'l-Mevâhib
- 8- Muhammed İlmî Kudsî
- 9- Muhammed Ebu'l Feyz
- 10- El-Mişâli Ebû Muhammed Halef el-Mısrî
- 11- Nûreddin Ebu'l-Hasan
- 12- Nûreddin Yemeni

Nazmen Tercüme ve Şerhler:

- 1- Muhammed b. İbrâhim Nifferi Rundî (ö.792/1389)
- 2- Kemaluddin b. Ali Şerif (ö.906/1500)
- 3- Abdullah b. Said b. Abdullah b. Ebi Bekir Bakuşeyr el-Mekkî (ö. 1076/1595-1665)
- 4- Mahmud b. Abdurrahman Fâsi (1174-1232/1817)
- 5- Abdullah b. Ali Faris (ö.1262/1846)
- 6- Ali b. Ahmed Derkâvî (ö.1328/1910).
- 7- Ahmed Mâhir Kastamonî (1860-1922)

8- Tâhir b. Muhammed İfrâni (ö.1374/1954)

9- Abdulkerim b. Muhammet

10- İbn İbrâhim b. Mâlik

11- Ali Şihabuddin b. Muhammed

Türkçe Tercüme ve Şerhler:

1- Ali Urî (tercüme ve şerh)

2- Kastamonulu Balıızâde Ahmed Mâhir (nazmen tercüme ve şerhlerde tekrar edilmiş bir şerhtir.)

3- Saffet Yetkin (tercüme ve şerh)

4- Mustafa Kara (tercüme ve hikem şerhlerinden örnekler sunulmuştur.)

5- Orhan Parlak-Cemil Çiftçi (tercüme)

6- Mehmet Emin (Münâvi şerhinin tercümesidir.)

7- Abdülhay Ali Öztoprak (tercüme ve şerh)

8- Abdülaziz Hatip (tercüme ve şerh)

9- Mustafa Enver Bey (tercüme)

10- Yahya Pakiş (tercüme ve şerh)

Şârihi Meçhul Şerhler:

1- Şerhu'l Hikem

2- El-Enfâs'uz-Zekiyye fî Şerhi'l Hikemi'l-Atâiye

İstinsah Tarihi Belli Olmayan Şerhler:

1- Muhammed Hatib Vezirî (“doğum ve ölüm tarihi belli olmayan şârihler” arasında daha önce zikredilmişti.)

2- Muntehâbü mine'l-Hikemi'l-Atâiye

3- Muntehâb min Sathi'l-Hikemi'l-İbn Atâ

4- Şerhu'l-Hikem

5- Şeyh İbrahim Nedim

Şimdi de, ilk olarak yukarıda ölüm tarihlerine göre kronolojik sıralamayla bir listesi verilen şârihlerin hayatına, eserlerine ve *Hikem* şerhlerine dâir kısa birer tanıtımın yer aldığı çalışmanın ilgili bölümüne yer verilecektir:

2.1.4.5.1. Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdullah el-Askerî

382 yılında vefat eden el-Askerî'nin yazdığı eserin adı *el-Hikem ve'l-Emsal*'dir. Bu kitabı 1013 yıllarında vefat eden Zeynu'l-Âbidin Abdurrauf el-Münâvî şerh etmiştir. Şerhi geniş bir şekilde yazan Münâvî, daha sonra onu özetlemiş ve ona *el-Futuhâtu's-Süphâniyye* adını vermiştir²⁹⁶.

2.1.4.5.2. Hayreddin el-Hatîfî Ahmed b. Ahmed

Hatîfî'nin Hikem şerhinin adı; "*Mürşid el-Ümem Şerhu'l-Hikemü'l-Atâiye*" dir. Bu şerh dört bölümden oluşan bir eserin içinde üçüncü bölümde bulunmaktadır²⁹⁷.

2.1.4.5.3. Ebu'l-Hasan Nûreddin Ali b. Yâkup b. Cibril

El-Bekrî, el-Mısırî olarak da bilinen bu zat, 724 yılında vefat etmiştir. Eseri,

"*Elhamdulillâhi'l lezi antaka elsine evliyâi*" cümlesiyle başlamaktadır²⁹⁸.

2.1.4.5.4. El-Bekrî, El-İfrânî

Tâhir b. Muhammed b. İbrâhim el-Bekrî Sümme'l-İfrânî. Bu zat, Sûs berberi halkından olup, Teznit'e bağlı İrfân (Tenikrit)'da doğmuş ve orada vefat etmiştir.

²⁹⁶ Kâtip Çelebi, C.1 s.675.

²⁹⁷ el-Hatîfî, Hayreddin, Ahmed b. Ahmed, *Mürşid el-Ümem Şerhu'l-Hikemü'l-Atâiye*, Süleymâniye Kütüphânesi, Lâleli/ 3655/3.

²⁹⁸ Kâtip Çelebi, C.1 s.675.

Yoksul bir ailede öksüz olarak yetişmiş, İlg’de okumaya başlamış, değişik kadı ve fetva sahiplerinden ders almıştır. Özellikle edebiyatta çok önemli mesafeler kat etmiş, bulunduğu bölgenin şâiri olarak ün yapmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Divan* (2 cilt halindedir.), *Nazmı Hikemi’l-Atâiye*, *Nazmı’l-Risâletü’l-Âdut*, *Nazm’u Ba’di Muhtasarı Halil*²⁹⁹.

2.1.4.5.5. İbn Abbad er-Rundî

Muhammed b. İbrâhim b. Ebi Abdullah b. Mâlik b. Abbad; soyca et-Tâzi; şehir olarak Rundî’ye nisbet edilir. İbn Abbad olarak meşhur olan bu sûfi, 733 yılında doğmuş, 792’de vefat etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

Tahkiku’l-Alâme fî Ahkâmi’l-İmâme (Bu eseri babasına nisbet edenler de vardır), *Ğaysü’l-Mevâhibi’l Alîye fî Şerhi Hikemi’l-Atâiye*³⁰⁰. *er-Resâilü’s-Suğrâ*, *er-Resâilü Kübrâ fî Dekâikü İlmi Tevhid ve’t-Tasavvuf ve Müteşâbihi’l Ayâti ve’l Ahâdis*, (Bu eser, tevhit, tasavvuf ve müteşabih âyetlerle ilgilidir.), *Kifâyetü’l-Muhtac*, *Er-Resâilü’s-Suğra*, *Şerhu Esmâillahi’l-Hüsna*.

Buğyetü’l-Mürîd (Bu eser *Hikemü’l-Atâiye*’yi nazm halinde sunan bir eserdir. Eserde, önce *Hikem*’den bir fasla yer verilir. Arkasından ‘Tercîz’ ünvanıyla o şiirleri açıklayan şiirler yazılır³⁰¹.

Rundî’nin ünlü şerhi *Ğaysul-Mevâhib*’in Süleymâniye Kütüphânesinde 35 şerhi bulunmaktadır³⁰². *Ğaysu’l-Mevâhib*’de hikemlerin sıralanışına müdahale etmemiştir. Bununla beraber onları kendi duygu ve düşünceleri ışığında açıklamıştır. Şerhlerde İskenderî’nin diğer eserlerinden de istifâde eden Nifzî’nin *Kûtû’l-Kulûb*,

²⁹⁹ Dimeşkî, C.3, S.223.

³⁰⁰ Bağdâdî, *Hediyetü’l-Ârifîn*, C.2, s.38.

³⁰¹ Dimeşkî, C.5, S.299.

³⁰² Süleymaniye Kütüphanesi; *Ğaysu’l-Mevâhibi’l-Alîyye fî Şerhi’l-Hikemi’l-Atâiye*; Abdülgani Ağa/ No: 0000110; No: 000013; Amcazade Hüseyin / No: 0000285; A.Tekelioğlu/No: 0000382; Çorlulu Ali Paşa/No: 0000288; Darulmesnevi/No: 0000191; Dügümlübaba/No: 0000230-002; No: 0000230-001; Esad Efendi/No: 0001768; Hayri ABD Ef/No: 0000123; Hacı Mahmud Efendi/no: 0002282;No:0002465; No:0002451; No: 0002266-001; No: 0002255; Hacı Reşit Bey/ No: 0000010; Hamidiye/No: 0000655; No:0000656; Hekimoğlu/No: 0000465; İzmir/No: 0000923-001; No:0000923-002; İzmirli Hakkı/ No: 0001133; Laleli/ No: 0001399-002; Reisulküttab/No: 0000475-002; No: 0000474-002; No: 0000475-001; Reşid Efendi/No: 0001276-001;No: 0001124; Şazeli Tekkesi/No: 0000070-002;No: 0000071-001; Şehid Ali Paşa/No: 0001234;No: 0001235; Tahir Ağa Tekkesi/0000061-002; Tırnovalı/No: 0000929. Ayrıca bkz. Üniversite Kit. No.564; No. 3731.

Kuşeyrî Risâlesi ve İhyâu Ulûmi'd-dîn'in etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Hikemlerin açıklanmasında âyet ve hadislerle sık sık mürâcaat eden şârih, Arap edebiyatından dikkat çekici mısralara da yer vermiştir. Nifzî Rundî'nin şerhi, Hikem üzerine yapılan şerhlerin hem en eskisi hem de en çok kabul görenidir. Abdulhalim Mahmud b. Şerif tarafından neşredilen *Ğaysu'l-Mevâhib*, Mısır'da basılmıştır. (Mısır, 1380/1970, 2. c.)³⁰³.

2.1.4.5.6. Şehâbuddin Ahmed b. İmâd b. Yusuf el-Akfehsî el-Mısırî

Ahkâmu'l-Hikem fî Şerhi Hikemi'l-Âtâiyye adlı şerhi bulunan bu zat 804 yılında vefat etmiştir.³⁰⁴.

2.1.4.5.7. İbni Abbad Ali b. Muhammed b. İbrâhim b. Abdullah b. Mâlik İbni Abbad En-Nifzî ez-Zendî el-Mâlikî es-Sûfî

O da babası gibi İbn Abbad olarak meşhur olmuştur. (Nifzî Rundî'nin oğludur). 810/1407 yılı civarında vefat etmiştir. Kitaplarından biri de *et-Tenbih fî Şerhi Hikemi'l-Âtâiyye*'dir³⁰⁵. Taftâzânî; Rundî'nin oğlu olan bu müellifin '*et-Tenbih*' şerhinin ona değil, Rundî'ye âit olduğunu söylemektedir³⁰⁶.

Ali b. Muhammed en-Nifzî'nin bu şerhi *Hikem-i Âtâiyye* ile iç içedir ve oldukça geniş açıklamalara yer verilmiştir³⁰⁷.

2.1.4.5.8. Muhammed Tunûsî

Ebû Abdillâh ve Ebu'l-Mevâhib künyeleriyle de tanınan et-Tunûsî, Şâzelî ve Vefâî tarikatına bağlı bir sûfidir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

el-Kânun fî Ulûmu'd-Tâîfeti'l-Müsemma bî Kavânîni Hikemi'l-İşrâk fî Kavâidi Sûfiyyeti ale'l-İtlâk (Süleymâniye Kütüphânesi'nde bu eser mevcuttur.), *Şerhu Hikemi'l-Âtâiyye*, *Mevlîdü'n-Nebî (s.a.v)*, *Devânînu's Şi'ri alâ Lisâni'l-Kavm*³⁰⁸.

³⁰³ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.73.

³⁰⁴ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, C.1, s.35.

³⁰⁵ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, C.1, s.386.

³⁰⁶ Taftâzânî, s.76.

³⁰⁷ Kâtip Çelebi, C.1 s.675.

³⁰⁸ Kehhâle, C.9, s.142.

2.1.4.5.9. Halet b. Muhammed Mısırî

Araştırmalarımıza rağmen hakkında bilgiye ulaşılamamıştır. Varlığı, Prof.Dr. Mustafa Kara hocanın tesbitiyle ortaya konmuştur³⁰⁹.

2.1.4.5.10. Muhammed b. Zuğdan

Tam adı; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Dâvud b. Selâme el-Yezletîni et-Tunûsî el-Kâhiri'dir. İbn-i Zuğdan olarak meşhur olan bu zat, fıkıhta Mâlikî mezhebine bağlıdır, tarîkatta Vefâî ve Şâzelî olup, şair bir sûfidir. Tunus'ta doğmuş, h. 881 m.1476 yılında Kâhire'de vefat etmiştir. Kırâfe'deki Şâzelîyye kabristanına defnedilmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

Kavâninü Hikemi'l-İşrâk ilâ Sûfiyyeti Cemî'l-Afâk, Belagâtu's Suâl an merâtibi Ehli'l-Kemâl, es-Silâhu'l-Vefâiyye bî Sağril-İskenderîyye, Ferâhu'l-Esma' bî Ruhasisi's Sema', Mevâhibu'l-Meârif (şiir divanıdır).³¹⁰ *Şerhu Hikemi'l-Atâiye, Kâru'l Esmâ bi Ruhasi's Sema', Kavâninu Hükmi'l İşrâki İlâ Küllî Sûfiyyeti Bicemiyyi'l-Afâki*³¹¹.

2.1.4.5.11. Muhammed ez-Zevâvî

Muhammed b. Muhammed b. Ali ez-Zevâvî el-Becâî. El-Feravdî olarak meşhur olan bu zat, tasavvuf ehlinde bir sûfidir. Eserleri arasında *Şerhu'l-Hikem* de vardır³¹².

2.1.4.5.12. Ebu'l-Kâsım Remmâh

Remmâh, Trablusgarb ahâlisinden olan bir sûfidir. Yüz küsur yaşında vefat etmiştir. Eserlerinden birisi de, *Şerhu'l- Hikemi İbn-i Atâillah* 'tır³¹³.

³⁰⁹ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.77.

³¹⁰ Kehhâle, C.9, s.5.

³¹¹ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, C.1, s.561; İsmail Paşa, C.2, s.57; Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'ala Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Beyrut, ts, C.1, s.413.

³¹² Kehhâle, C.11, s.247.

³¹³ Kehhâle, C.8, s.100.

2.1.4.5.13. Ali el-Kalsâdî

Nûreddin Ali b. Muhammed b. Ali el-Karşî el-Besâtî el-Endülüsî. Endülüslü bir âlim olan ve Kalsâdî olarak şöhret bulan bu zat, fıkıhta mâlikî mezhebine bağlıdır³¹⁴.

El-Kalsâdî'nin *Şerhu'l-Hikemi'l-Âtâiye* adlı kitabı vardır³¹⁵.

2.1.4.5.14. Muhammed el-Fâsî Zerruk³¹⁶

Şihabüddin Ahmed b. Ahmed b. Muhammed el-Fâsî Zerruk; 846 tarihinde Fas'ta doğmuştur, 899'da vefat etmiştir³¹⁷. Doğumundan bir hafta geçmeden babasını kaybeden Zerruk, yetim olarak büyümüştür. Küçüklüğünde Kur'ân'ı hıfzeden Zerruk, Arapça ve dinî ilimlerle ilgili ilk bilgileri edinmiş, daha sonra tamamen kendini ilme ve ibâdete vermiştir. Sahâvi onun hakkında 'tecerrüd etmiş ve seyahat etmiş bir âlimdir' demektedir. Tecerrüdden maksat kendini Allah yoluna adanması, seyahatten maksat ise, o asrın ıstılahında; kendini ilim ve ibâdete vermesi anlamına gelmektedir. Tasavvuf ilmini el-Kavrî gibi asrın imamlarından, hadisi de o asrın bir imamı olan Sahâvî'den, Arapça'yı da Cevcerî'den almıştır³¹⁸. Zerruk, yazdığı şerhlerle meşhurdur. Hikem üstüne 30 küsur şerh yazmıştır³¹⁹.

Şeyh Ahmed Zerruk, *Îânetü'l-Mütevvece* adlı kitabın sahibidir. *Miftâhu'l-Fadâil ve'n Niam fî'l Kelâmi alâ b'adi mâ Yetealleku bi'l-Hikem. (Hikem-i Atâiye)* ve *el-Futuhâtu'r-Rahmâniyye fî Halli Elfâzi'l-Hikemi'l-Atâiye* adlı şerhleri vardır³²⁰.

Zerruk'un şerhi *Şerhu Şehâbuddin* olarak bilinmektedir.

Zerruk'un *Hikem-i Atâiye*'nin şerhlerinden bazılarında şu bilgilere yer verilmiştir: Oradaki hikem (hikmetler)in bir kısmı bir kısmıyla tertipli olarak bir düzene

³¹⁴ Kehhâle, C.7, s.230.

³¹⁵ Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn*, C.1, s.413.

³¹⁶ Kâtip Çelebi, C.1 s.675.

³¹⁷ Zerruk, *Hikemu İbn Atâullah*, s.28.

³¹⁸ Zerruk, Şihabüddin Ahmed b. Ahmed b. Muhammed el-Fâsî, *Hikemu İbn Atâullah*, tahkik: Abdulhalim Mahmud- Dr. Mahmud b. Şerif, Kâhire, 2008, s.28.

³¹⁹ Danner, *İbn Atâullah Sufî Aphorism*, s.24.

³²⁰ Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn*, C.2, s.177.

konmuştur. Onlardan her bir kelime, bir sonrakine bir mukaddime bir öncekine ise, bir şerh mahiyetindedir.

Zerruk'un Hikem şerhlerinden biri olan *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye* isimli eseri, Süleymânîye Kütüphanesinde 6 farklı nüsha olarak kayıtlıdır³²¹.

2.1.4.5.15. Ahmed el- Aksarayî³²²

İbrâhim b. Muhammed Aksarayî; aslen Aksaraylı'dır. Kâhire'de yaşamıştır ve orada vefat etmiştir. Şâzeli ve Vefai tarikatlarına bağlıdır. Birçok eseri vardır. Eserlerinden bir kaçı şunlardır: *Keşfu'l-Celîl an Sırrı't-Tehlîl*, *el-Ezkârü ve'd-Da'vât, et-Tefrid ve Davabitü Akaidi't-Tevhid*, *Şerhu'r-Risaleti's-Sunûsiyye*³²³.

Müellif şerhine nisbetle anılır. Şerhi; *Şerh-u Ebû Tayyip* olarak bilinir. Müellifin nisbesi şöyle devam eder: İbrâhim b. Mahmud el-Aksarâyî el-Mevâhibi. Fıkıhta Hanefî mezhebine bağlı olan İbrâhim, tarîkatta Şâzelîdir. Yazarın, *İhkâmu'l-Hikem fî Şerhi'l-Hikem* adını verdiği bu şerhi, Mekke-i Mükerrreme'de 903 yılında yazdığı söylenir³²⁴.

2.1.4.5.16. İbnü'l-Hanbelî

Muhammed b. İbrâhim b. Yusuf b. Abdurrahman el-Halebî Radîyu'd-Dîn Ebû Abdullah el-Hanefî. İbn Hanbelî olarak tanınmaktadır. Hicri 908 senesinde Halep'te doğmuş, hicri 971'de vefat etmiştir³²⁵. el-Halebî, değişik ilimlerde söz sahibi, edib bir âlimdir³²⁶. Çok sayıdaki eserlerinden bazıları şunlardır:

³²¹ Zerruk, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Süleymaniye Kütüphanesi; Reisulkuttab/No: 0000473; Servili/No: 0000126; Şazeli Tekkesi/0000065-001; Şehid Ali Paşa/No: 0001233;No:0001702-011; Hacı Selim Ağa/ 0000504; Fazıl Ahmed Paşa/ 0000214.

³²² Kâtip Çelebi, C.1, s.675.

³²³ Mevâhibi, Şeyh Ebu Tayyip İbrâhim b. Mahmud b. Ahmed el-Aksarayî, *İhkâmu'l-Hikem Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Kâhire, 1431/2010, s. 9.

³²⁴ Kâtip Çelebi, C.1 s.675. Yazmaları için bkz. BEEK Haraccioğlu, Kit. No. 888; (Mustafa Kara, Hikem-i Atâiye adlı eserinde, Berlin Ktp. No: 8694/5 ve Gothe Ktp. No. 890'da da bu şerhin birer kopyası olduğunu belirtmektedir.)

³²⁵ Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, C.2, s.78; İsmâil Paşa, *Hidâyetü'l-Ârifîn*, C.1, s.582; Kâtip Çelebi, C.1 s.675.

³²⁶ Kehhâle, C.8, s.223.

*El-Âsâru'r-Refia' fî Meâsiri Benî Rebia, Ahkâmu'l-Eşcar, Ahbâru'l-Müstefid bi- Ahbâri'l-Halid bin Velid, İânetü'l-Ârid fî Tashihî Vakıâtı'l-Ferâid, eş-Şarâbü'n-Neylî fî Vilâyeti'l-Ceylî, Şerhu Hikemi'l-Âtâiyye, Refu'l-Hicab an Kavâidü'l-Hisab, Rabtu's-Şevârid fî Halli's-Şevâid, Divânü Şi'rihi*³²⁷, *En-Nuzecü'l-Ulûm li Zevî'l-Basâiri ve'l-fuhum, Hâşiye alâ Hediyyeti'l-Ârifîn, Şerhu Vikâyeti'r-Rivâye fî Mesâili'l-Hidâye fî Furûi'l-Fıkhi'l-Hanefî, Hâşiye alâ Şerhi Tasrifî'l İzzîy li't-Taftazâni, Mevâridü's-Safa ve Fevâidü's-Şifa fî'l Hadîs, ed-Dürerü's Sâtia' fî'l-Edviyyetü'l-Hatia'*³²⁸.

2.1.4.5.17. Ahmed b. Abdullah b. Cibril el-Kerekî eş-Şâfi

Ahmed b. Hayruddin el-Kerekî olarak da bilinmektedir³²⁹. Mısırlı bir mutasavvıf olan bu zat, seyit İbrâhim Dessûkî'nin yerine halife olmuştur. Eserlerinden bazıları şunlardır:

Nûr'ul-Hadek fî Lebsi'l-Harek, Şerh'il-Hikemi'l-Âtaiye. Bu iki eserini de el-Ezheriyye'de yazmış, *Hikem-i Atâiye* 'nin şerhini 910 senesinde bitirmiştir³³⁰.

2.1.4.5.18. İbrâhim Şâzelî

İbrâhim eş-Şâzelî el-Mısrî; şâir ve sûfîdir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

Divânu's-Şi'r, Müveşşehât, Şerhu Hikem-i İbn-i Atâullâhi'l-İskenderî.³³¹

2.1.4.5.19. Ahmed b. Ömer b. Süleyman el-Câferi Şehâbuddin el-Vefâi ed-Dimeşkî eş-Şâfi

Hicrî 919 senesinde vefat etmiştir. *Hikemü'l-Atâiye* üzerine yazdığı bir şerhi vardır³³². Şehâbuddin lakabıyla meşhur olan el-Vefâi'nin eserleri arasında, *Şerh-u*

³²⁷ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, C.2, s.78; İsmail Paşa, C.1, s.582.

³²⁸ Kehhâle, C.8, s.223; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, C.1, s.413.

³²⁹ Kehhâle, C.1, s.218.

³³⁰ Dimeşkî, C.1, S.222.

³³¹ Kehhâle, C.1, s.37.

³³² Bağdâdî, *Hediyyatü'l-Ârifîn*, C.1, s.74.

Hikemi İbni Atâullah el-İskenderî adında bir şerhi de bulunmaktadır.³³³ El-Vefâî eş-Şâfîi Hikem şerhini 919'da bitirmiştir³³⁴.

2.1.4.5.20. Emin Muhammed b. Yusuf

Araştırmalara rağmen hakkında bilgiye ulaşılamamıştır. Varlığı, Prof. Dr. Mustafa Kara'nın tesbitiyle ortaya konmuştur, bu vesile ile de burada zikredilmiştir³³⁵.

2.1.4.5.21. Kâsım el-Halebî

Nisbesi, Kâsım b. Abdurrahman b. Hasan es-Sadi el-Halebî'dir. Tarîkatta Kâdirî bir sûfî olan el-Halebî'nin eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Berku'l-Lâmi'ül Muğrib fî Şerhi Ankâ-i Mağrib*, *el-Viâû'l-Mahdum ale's-Sırrı'l-Meknun lî İbni Arabî, Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*³³⁶.

Halebî'nin *El-Berku'l-Lâmi'ül Muğrib fî Şerhi Ankâ-i Mağrib* adlı eserinin adından da anlaşılacağı üzere, *Hikem*'e olduğu gibi İbn Arabî'nin *Ankâ-i Mağrib* adlı eserine de şerh yazmıştır.

2.1.4.5.22. es-Savmaî

Ahmed b. Ebi'l-Kâsım b. Muhammed b. Salim b. Abdulaziz b. Şuayb ez-Zemrânî Ebu'l Abbas et-Tâdili es-Savmaî.

Sûfî âlimlerinden olan bu zatın eserlerinin sayısı 60'a kadar ulaşmıştır. Savmâa bölgesinde ikamet ettiği için Savmâi olarak anılmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır:

Matâliu'l-Envâri's-Seniyye fî ba'di Meâni'l-Hikemi'l-Âtâiye. (4 cilt olan bu kitabı, ihtisar edilerek iki cilde, sonra bu da ihtisar edilerek bir cilde indirilmiştir.)

*Hidâyetü'l-Mürîdi'l-Mik'dam fî Tahkîki Mebâdî'l-İslâm*³³⁷.

³³³ Kehhâle, C.2, s.32.

³³⁴ Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn*, C.1, s.413.

³³⁵ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.78.

³³⁶ Kehhâle, C.8, s.105.

³³⁷ Dimeşkî, C.1, s.198.

2.1.4.5.23. Ahmed b. Ebu'l-Kâsım Herevî

Ahmed b. Ebu'l-Kâsım b. Muhammed b. Salim Abdülaziz b. Şuayb el-Herevî el-Mağribî. Ebu'l-Abbas künyesiyle de bilinen el-Herevî sûfilerdendir³³⁸. *Hikem*'e iki şerh yazmıştır. Kitaplarından birinin adı, *Matâliu'l-Envâri's-Seniyye fî B'adi Meâni'l Hikemi'l-Atâiye*'dir³³⁹. Diğer bir şerhinin adıyla; *Netâicü'l-Efkâr ale'l-Hikemi'l-Atâiyye*'dir.³⁴⁰ Eserlerinden bazıları şunlardır:

*Netâicü'l-Efkâr ale'l-Hikemi'l-Atâiye, İnşâu's-Şerîd ilâ Makâmâtî Hakâiki Tefrid, Bidâyetü'l-Mürîd fî'l Ciddi ve'l Mücahâdeti ve Tahkiki'l-Murâkabeti ve'l Müşâhade, Ed-Dürerü'n-Nefîze fî Fadâili'l-Etiyyeti's-Şerîfe, Nüzhetü'n-Nâzilîn ve Misbâhu's Sâlikîne'l Ârifîn*³⁴¹.

2.1.4.5.24. Aliyyu'l-Kârî

Değişik ilimlerde söz sahibi olan El-Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Kârî, Herat'ta doğmuş, oradan Mekke'ye göç etmiş ve vefat edinceye kadar orada kalmıştır. Nüreddin lakabıyla da bilinir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

*Mirkâtü'l-Mefâtih lî Mişkâti'l-Mesâbih, Telhîsu'l-Kâmus, Şerhu'r-Râiyye fî Resmi'l-Mushaf el-Müsemmâti'l-Akîle, Etrâbu'l-Kasâid fî Esne'l-Makâsîd lî's Şâtîbî, Şerhu'r-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî't-Tasavvuf, Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*³⁴².

2.1.4.5.25. El-Munâvî

924'te Kâhire'de doğmuş ve 1031'de orada vefat etmiştir. Kitaplarından bazıları şunlardır:

El İthafâtü's-Seniyye bi'l-Ehâdisil Kutsiyye, İthâfu't-Tullâbî bî Şerhi Kitâbi'l Ubbâbi fî'l-Fıkh, İthâfu'l Menâsik bî İhkâmi'l Menâsik, el-İhsanü bî Beyâni Ahkâmi'l Hayvânî, İhsânü't-Takrir bî Şerhi'l Tahrir Lil Kâdi Zekerîya fî'l Fıkh, Ahkâmu'l Esâsi fî Muhtasari Esâsü'l Belâga, İrsâlu Ehli't-Târif fî't-Tasavvuf İdgâmu Evliyâi's-Şeytan

³³⁸ Kehhâle, C.2, s.49.

³³⁹ Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn*, C.2, s.496.

³⁴⁰ Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn*, C.2, s.619.

³⁴¹ Kehhâle, C.2, s.49.

³⁴² Kehhâle, C.7, s.100.

*bî Zikrî Menâkıbî Evliyâi 'r-Rahman, İsfâru'l Bedri An Leyleti'l Kadri, Esmâü'l-Büldan, A'lâm lî Usûli Fenneyi'l Mantîki ve'l Kelâm, İmânu't-Tüllâb bî Şerhi Tertibi'ş-Şehâb, Bu'yetü't-Tâlibin lî Mârifeti İstilâhî'l Muhaddisin, ed-Dürerü'l Cevheriyye bî Şerhi Hikemi'l Atâiyye*³⁴³. Müellifin bu *Hikem* şerhi metinle iç içedir³⁴⁴.

Münavî'nin *Fethu'l-Hikem bî Tertibî'l-Hikem (Hikem-i Atâiye)* adlı bir şerhi de vardır. Ancak bu şerh tamamlanmamıştır³⁴⁵.

2.1.4.5.26. İbn Alân

Ahmed b. İbrâhim b. Alân es-Sıddıkî eş-Şâfiî en-Nakşibendî. Fazilet sahibi bir mutasavvıf olan bu zat, Mekke'de doğmuş ve orada vefat etmiştir. *Şerhu'l-Hikemi'l Atâiyye* ve *Şerhu Risâleti Şeyh Reslan* ve başka şerh kitapları vardır³⁴⁶.

2.1.4.5.27. Muhammed b. Kuşâşi

Muhammed b. Yusuf b. Ahmed b. es-Seyyit Alâuddin Ali el Bedrî ed-Ducâni el-Kuşâşi. Aslen Makdis'li olup, Medine'de doğmuştur, 1044/1634 yılında vefat etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

*Şerhu Hikemi'l-Atâiye, Şerhu Mukaddimeti'l-Ecrûmiyye*³⁴⁷.

2.1.4.5.28. Ali b. Abdullah b. İraz ed-Devânî el-Hadramî es-Sûfî

1054/1644 yılında vefat etmiştir. *el-Hikemü'l-Atâiye* üzerinde biri *Sağîr* biri *Kebîr* adında iki şerhi vardır. Diğer bir meşhur şerhi de *Şerhu Kasîdeti Ebi Bekr el-Aydarûsî*'dir³⁴⁸.

³⁴³ Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, C.1, s.264; Kehhâle, C.5, s.220.

³⁴⁴ Kâtip Çelebi, C.1 s.675. Diğer bir nüshasının tasnifi şöyledir: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa /1353; Üniversite Kit. No. 943; BEEK, Genel, No. 1455; Daru'l-Kütüb, No. 200; Mektebetü'l-Ezher No. 50,753; (Ayrıca Mustafa Kara'nın *Hikem-i Atâiyye* Kitabında, Berlin Kütüphanesi No. 8697/8 ve Paris Küt. No. 5324'de de şerhlerin birer nüshasının bulunduğu belirtilmektedir.)

³⁴⁵ Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, C.2, s.161.

³⁴⁶ Dimeşkî, C.1, s.88.

³⁴⁷ Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, C.2, s.96; İsmail Paşa, C.1, s.596.

³⁴⁸ Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, C.1, s.402; Kehhâle, C.7, s.131.

2.1.4.5.29. Seyit Ahmed b. Muhammed b. Yunus el-Bedrî el-Maruf bi'l-Kuşâşi

Kuşâşi, 1071/1661'de vefat etmiştir³⁴⁹. Muhammed b. Yusuf Kuşâşi'nin oğlu olan Ahmed b. Muhammed b. Yunus Safiyyuddin ed-Ducâni, fazıl bir mutasavvıftır. Aslen Kudüslü olup, Ducânî ailesindendir. Dedesi Yunus sonradan Medine'ye göç etmiştir. Mallardan arta kalan şeyleri sattığı için dedesine Kuşâşe denilmiştir. Medine'de doğan ve orada vefat eden torunu da bu lakapla anılmıştır. Büyük çoğunluğu tasavvufa âit olan kitaplarının sayısı 70 civarındadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

*Şerhu Hikemi'l-Atâullâhi'l-İskenderî; Şerhu'l Mukaddimetü'l Âcerumiyyeti fî'n-Nahv, Hâşiye ale'l Mevâhibü'l Ledünniyye, Es-Semtu'l Mecid, Sual Ammâ Aleyhi Hâzihi'l Ümme min İhtilâfin fî'l Mezâhib, Kelîmetü'l Cûd fî'l Kavli bî Vahdeti'l Vücud*³⁵⁰.

Kuşâşi'nin Hikem şerhinin adı *Şerhu Hikemi'l Atâullâhi'l-İskenderî* olarak geçmekteyse de, Mustafa Kara; şerhin adını '*el-Kelîmetü'l Vusta fî Şerh-i Hikem-i İbn Atâ*' olarak vermektedir³⁵¹

2.1.4.5.30. Abdullah b. Said b. Abdullah b. Ebi Bekir Bakuşeyr el-Mekkî

1003/1595 senesinde doğmuş ve 1076/1665 senesinde vefat etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

el-Eklü ve Şerhuhû, Nazmu't-Tasri'î-z Zencânî ve Şerhuhû, Nazmu Hikemi'l-Atâiyye ve Şerhuhû.

Bunun dışında başka eserleri de vardır. *Hikem-i Atâiye*'yi hem nazmen yazmış hem de şerh etmiştir³⁵². Diğer eserlerinden bazıları şunlardır:

*Nazmu Âdâbi'l-Ekli ve Şerhuhû, Muhtasari'l-Feth Şerhu'l İrşad, Muhtasaru Nazmi Akideti'l-Lakkanî*³⁵³

³⁴⁹ Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn*, C.1, s.413.

³⁵⁰ Dimeşkî, C.1, S.229; Kehhâle, C.12, s.122.

³⁵¹ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.76.

³⁵² Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn*, C.1, s.249.

2.1.4.5.31. Ahmed b. İsmail

Varlığına dâir bilgiye Prof. Dr. Mustafa Kara'nın *Hikem şerhi* eserinde rastlanılan bu şârihe dâir yapılan araştırma maalesef neticesiz kalmış ve hayatı hakkında yeterli bilgiye ulaşılamamıştır³⁵⁴.

2.1.4.5.32. Muhammed b. Abdurrahman Zikrî

Muhammed b. Abdurrahman b. Zikrî el-Mağribî el-Fâsî. Ebû Abdillâh künyesiyle de tanınan el-Fâsî, değişik ilimlerde söz sahibi olup, muhaddis ve sûfidir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

*El-İmlam ve'l İ'lâm bî Nefeseti'n min Buhûrî İlmi mâ Tadammenethu Salâtu'l Kutbî İbn-i Meşîş Abdüsselam, Hâşiye alâ Câmîi Sahîhi'l-Buhâri, Hemeziyye ve Şerhuhâ, Şerhu Hikemi Atâiyye*³⁵⁵.

Zikrî'nin Hikem-i Atâiyye şerhine yurtdışındaki kütüphanelerde ulaşmak mümkündür³⁵⁶.

2.1.4.5.33. Muhammed es-Sindî

Muhammed Hayat b. İbrâhim es-Sindî. Hanefî mezhebine bağlı olan İbrâhim es-Sindî, muhaddis, fakih, usulcû, müfessir ve sûfidir. Sind'de doğan ve orada büyüyen İbrâhim es-Sindî, 1163 yılında Medine'de vefat etmiştir³⁵⁷. Eserlerinden bazıları şunlardır:

Şerhû Terğib ve Terhib lil Münzirî (2 c. halinde), *Şerhu'n ale'l-Erbâin en-Neveviyye, Muhtasar-u Zevâcir İbni Haceri'l-Mekkî, Tuhfetu'l-Enam bî- Hadisîn Nebi Sallallahu Aleyhi Vessellem, Ve İrşâdu'n-Nukkâd ilâ Tesiri'l-İçtihat*³⁵⁸, *Şerhu Hikemi'l-*

³⁵³ Kehhâle, C.6, s.58.

³⁵⁴ Detaylı bilgi için bkz. İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.78.

³⁵⁵ Kehhâle, C.10, s.140.

³⁵⁶ Bkz. Paris Kütüp. No. 1351; Darü'l-Kütüb, No. 230;4139; Mektebetü'l-Ezher, No. 756; Ummu'l-kura Üniv. Ktp. (Mekke) No. 483.

³⁵⁷ Bağdâdî, **Hedîyyetü'l-Ârifîn** C.2, s.118; İsmail Paşa, s.622; Bağdâdî, **İzâhu'l-Meknûn**, C.1, s.413.

³⁵⁸ Kehhâle, C.9, s.275.

Haddâdiyye, Şerhu Hikemi'l-Âtâiyye ³⁵⁹, *Mukaddime fî'l-Akâid, Tuhfetu'l-Muhibbîn* (Bu eser Nevevî'nin el-Erbâin şerhidir.)³⁶⁰.

2.1.4.5.34. Ali b. Hüsameddin b. Abdülmelik el-Cevemburî el-Hindî

Alâuddîn ve Müttakî olarak meşhur olan Hindî, fâkih, muhaddis ve vâizdir. Değişik ilimlerde uzmandır. Hindistan'da Deken bölgelerinden Rihanfor'da doğmuş, bir müddet Medîne-i Münevvere'de ikamet etmiş, daha sonra uzun bir müddet Mekke-i Mükerrerme'de oturmuş ve orada vefât etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

*Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Efâl, İrşâdü'l-İrfan ve İbâretü'l-İman, el-Burhânu'l-Celî fî'l-Mârifeti'l-Veli, er-Rakku'l-Merkum fî Gayâtu'l-Ulûm,, el-Mevâhibu'l-Âliye fî'l-Cem'i Beyne'l-Hikemi'l-Kur'âniyyeti ve'l-Hadisiyye*³⁶¹.

Hindî; Rundî'ye âit şerhi *en-Nehcu'l-etemm fî Tebvibi'l-Hikem* adıyla bablara ayırarak tasnif etmiştir³⁶². Daha sonra Zürruk'un yaptığı tasnife göre yeniden şerh yapmış; '*Tehzibu Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye lî-Muhammed b. İbrâhim*' adıyla da şerh etmiştir³⁶³. Hikem'in Arabistan ve Hindistan bölgelerinde yayılmasında Hindî'nin çalışmalarının katkısı büyüktür³⁶⁴.

el-Müttakî el-Mekkî olarak şöhret bulan bu zatın yazdığı *Muhtasaru'l-Hikem li'ş Şeyh Nûreddin Ali b. Hüsameddin*³⁶⁵ şerhini yanında Süleymâniye Kütüphanesi'nde *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye* adlı bir şerhi daha bulunmaktadır³⁶⁶.

2.1.4.5.35. Hasan b. Ali Şafîi Medabiği

Hakkında yeterli bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak iki kaynakta bu şârihin adı verilmektedir³⁶⁷.

³⁵⁹ Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn*, C.2, s.118; İsmail Paşa, C.1, s.622.

³⁶⁰ Dimeşkî, C.6, S.111.

³⁶¹ Kehhâle, C.7, s.59.

³⁶² İBB, Yazma eserler, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin; 1106/1.

³⁶³ Köprülü Kitaplığı, Faz/735; Topkapı Saray Kit. No: 5133; BEEK, Ulucami Kit. No:1683,1685; (Ayrıca Mustafa Kara'nın Hikem-i Atâiyye Kitabında Berlin Kütüphanesi No. 8696'da da bu şerhin bir kopyasının bulunduğu belirtilmektedir.)

³⁶⁴ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.74.

³⁶⁵ Kâtip Çelebi, C.1 s.675.

³⁶⁶ Hindî, Ali b. Hüsameddin, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 0000466.

2.1.4.5.36. Muhammed Cesûs

Muhammed b. Kâsım b. Muhammed b. Kâsım b. Ahmed Cesûs. Ebû Abdullah künyesiyle de tanınan Cesûs, muhaddis, sûfî ve fâkihtir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

El-Favâidü'l Celîleti'l Behiyye ale's-Şemâili'l Muhammediyye li't-Tirmizi, Şerhu Muhatasari Halil fî Furû'il Fıkhi'l Mâlikî (9 cilt halindedir), *Şerhânî Hikem-i Atâiye* (Hikem üzerinde iki şerh yazmıştır), *Şerhu'r-Risâle li'l Kuşeyrî*³⁶⁸.

2.1.4.5.37. Ali el-Beyyûmî Halvetî

Ali b. Hicâzi b. Muhammed el-Beyyûmî el-Hasenî el-İdrîsî. Fıkıhta Şâfiî mezhebine bağlı olan el-Beyyûmî, tasavvufta Şâzelî, Halvetî, Timurtâşî ve Ahmedî'dir. Mısır'da ikâmet eden bu zat, 1108'de doğmuş 1183'te Kâhire'de vefat etmiştir³⁶⁹.

Muhaddis bir sûfî olan müellifin bine yakın eseri olduğu söylenmektedir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

*Havassu'l-Esmâi'l-İdrisiyye, el-Fevzu ve'l-İntibâh fî beyâni men lâ yeltafitu ilâ Sivah*³⁷⁰, *el-Esrâru'l-Hafîyyetü'l Mûsiletü İle'l-Hadrâti'l-Aliyyeti fî Şerhi Hikemi'l-Atâiye, Risâle fî'l-Hudût, er-Risâletü'l-Vahdâniyye Şerhu Erbâini'n-Neveviyye, Şerhu'l-İnsâni'l-Kâmili lil Ceylî, Feyzu'r-Rahman alâ Risâleti Şeyh Reslan,*.

Bunların dışında üç Hikem şerhi bulunmaktadır: *el-Hidâye lil İnsan İle'l-Kerîmi'l-Mennan Şerhu Hikemi'l-Atâiye, el-Esrâru'l-Hafîyyetü'l-Mûsiletü İle'l-Hadrâti'l Aliyyeti fî Şerhi Hikemi'l-Atâiye* ve *Şerhu'l-Hikem li İbni Atâullah es-Sekenderî*³⁷¹.

2.1.4.5.38. Muhammed b. Ubâde b. Berrî el-Adevî

el-Adevî olarak tanınan müellif Mısır'da ikamet etmiş, 1193 yılında vefat etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

³⁶⁷ Bkz. Taftâzânî, s.95; İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.80.

³⁶⁸ Kehhâle, C.11, s.146.

³⁶⁹ Kehhâle, C.7, s.56.

³⁷⁰ Kehhâle, C.7, s.56.

³⁷¹ Bağdâdî, **Hedîyyetü'l-Ârifîn**, C.1, s.408.

Hâşiye alâ Adâbi'l-Bahs, Hâşiye alâ Cem'ül-Cevâmi'u, Hâşiye alâ Şuzûli'z-Zeheb, Hâşiye alâ Şerhu İbn-i Cemâa' fî Mustalâhi'l-Hadis, Şerhu Hikemi'l-Âtâiyye ³⁷²
Hâşiye alâ Şerhi'l-Şûzur, Hâşiye alâ Şerhi'l-Hüdhdî (Bu eser tevhitte ilgilidir.)³⁷³.

Şerhu Hikemi'l-Âtâiyye adlı şerhini, şeyhi Ali Adevi'nin (ö.1189/1776) takrirlerini bir araya getirerek kaleme almıştır³⁷⁴.

2.1.4.5.39. Salih es-Sıbâî

Salih b.Muhammed b. Salih es-Sıbâî. Mısır'lı bir sûfidir. Mısır'ın doğusunda bulunan Benî Adiy bölgesinde doğmuştur. Ezher'de öğrenim görmüştür. Eserlerinden bazıları şunlardır:

*Şerhu'l-Futuhâtu'l-Mekkîyye, Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye li's Sekenderî, Şerhu Manzûmeti'l Esmâi'l-Hüsnâ li'd-Derdir*³⁷⁵.

2.1.4.5.40. Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdi b. Acîbe el-Hasenî el İdrisî eş-Şâzelî el-Fâsi (İbn Acîbe)

İbn Acîbe olarak meşhur olan Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdi b. Acîbe el-Hasenî el İdrisî eş-Şâzelî el-Fâsi; 1747 târihinde doğmuş, 1809 târihinde vefat etmiştir. Ebu'l-Abbas lakabıyla da bilinen bu zat, çeşitli ilimlerde derinleşen bir âlim olması yanında esas itibariyle büyük bir sûfi ve müfessirdir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

*İkâzu'l Himem fî Şerhi'l Hikem li İbni Atâullah fî't-Tasavvuf, el-Bahru'l-Medîd fî Tefsiri'l Kur'âni'l Mecid, Şerhu'l ale'l Acerrumirre fî'n-Nahv, Ezhâru'l-Butsan fî Tabakatî'l-Ayân, el-Futuhâtu'l İlahiye fî Şerhi'l Mebahisi'l Asliyye*³⁷⁶.

Müellifin *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem li İbni Atâullah fî't-Tasavvuf* adlı *Hikem şerhi* basılmıştır. (Kâhire, 1331,1324.) Ayrıca bu Hikem şerhi Kuzey Afrika'da en yaygın eserlerdendir. (Fas, 1211)³⁷⁷.

³⁷² Bağdâdî, **Hediyetü'l-Ârifîn**, C.2, s.125; İsmail Paşa, s.629; Kehhâle, C.10, s.118.

³⁷³ Dimeşkî, C.6, S.186.

³⁷⁴ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.79.

³⁷⁵ Kehhâle, C.5, s.10.

³⁷⁶ Kehhâle, C.2, s.163.

2.1.4.5.41. Abdullah b. Hicâzi b. İbrâhim el-Mısri el-Ezherî yahut Abdullah b. Hicâzi b. İbrâhim eş-Şarkavî

Mısır'da, Müdiriyye Şarkıyye köylerinden Tavile'de 1150 hicri yılı civarında doğmuş, bundan dolayı da Şarkavî olarak meşhur olmuştur. Hicrî 1227'de Kâhire'de vefat etmiştir. Ezher'de okumuş ve orada hocalık yapmıştır³⁷⁸. Fâkih, usûl âlimi ve nahiv uzmanıdır. Sufî, muhaddis ve târihçidir. Başka ilimlerde de önemli çalışmaları vardır.

Eserlerinden bazıları şunlardır:

Et-Tuhfetü'l-Behiyye fî Tabakati's-Şâfiyye, Tuhfetu'n-Nazîrîn fî men Vellâ Mısra Mine'l-Villâti ve's-Salâtin, el-Cevâhiru's-Seniyye ale'l-Akâidi'l-Meşrikiyye, Hâşiye ale'l-Tahrir, Rebiü'l-Fevâid fî Tertibi Salavati't-Tariki ve'l-Evrad, Şerhu Hikemi'l-Atâiye, Şerhu'l-Hikem-i ve'l-Vasaye'l-Bekriye, Şerhu'l-Muhtasar mine'l-Akâidi ve'l-Fikh, Şerhu Manzûmeti'l-Ameriti, Şerhu Virdi Sahar, Şemsü't-Tahkik ve Urvetü Ehli't-Tevfik, el-Akâidü'l-Meşrikiyye, Fethu'l-Mübdî bî Şerhî Muhtasarü'z-Zebidî, el-Feydu'l-Arsî ale'l-Fethi'l-Kutsî, Muhatarü's-Şemâili ve Şerhuhû, Muhtasaru Muğni'l-Lebîb fî'n-Nahvi, Fethu'l-Kâdiri'l-Habir bî Şerhi Teysiri't-Tahrir (Bu eser Şâfiî fikhına dâirdir.) el-Feydu'l-Ursî Ale'l-Fethu'l-Kutsî fî Şerhi Virdi's-Sehar. el-Vesâye'l-Kürdiyye³⁷⁹.

Müellifin Hikem için yaptığı şerh birkaç kez basılmıştır. (Beyrut, 1997; Mekke, 1282; Mısır, 1277, 1303, 1306).³⁸⁰ Şarkavî'nin; *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye* şerhi üç farklı kayıtle Süleymâniye Kütüphânesi'nde bulunmaktadır³⁸¹.

³⁷⁷ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, 75.

³⁷⁸ Kehhâle, C.6, s.41.

³⁷⁹ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, C.1, s.254; Kehhâle, C.6, s.41.

³⁸⁰ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.75.

³⁸¹ Şarkavî, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi/ No: 0002282; No: 0002255; No:0002266-002. Ayrıca bkz. Üniversite Kit. No.5474.

2.1.4.5.42. İbn Gîran

Muhammed Tayip b. Abdülmecid b. Abdüsselam İbnü Gîran. Ebû Abdillâh künyesiyle tanınan el-Fâsi, müfessir, muhaddis ve değişik ilimlerde söz sahibi bir sûfidir³⁸².

Eserlerinden bazıları şunlardır:

*Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye, Manzûme fi'l-Mecâzi ve'l-İstiâre, Risâle fî Defü Vasamâti's- Şirk an Cumhûri Müslimi'l-Asr, Hâşiye alâ Avdâhi'l-Mesâlik*³⁸³ *Tefsîrü'l Kur'ân* (tamamlanmamıştır), *Şerhu Sîreti'n-Nebeviyye*³⁸⁴.

2.1.4.5.43. Hamdun b. Abdurrahman b. Hamdun es-Sülemî

İkameti ve menşei itibariyle Fas'lı olan Hamdun, İbnü'l-Hâc olarak meşhur olup, değişik ilimlerde söz sahibi, iyi bir müfessir, muhaddis, fâkih, sûfî ve ediptir. Fas'ta doğmuş ve orada vefat etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

*Hâşiye alâ Tefsîr-i Ebû's-Suûd, Manzûme fî's-Sîre, Urcûze fî'l-Mantık, Maksure fî'l-İlmi'l-Urûd ve'l-Kavâfi, Nazmu'l-Hikemi'l-Atâiye*³⁸⁵.

2.1.4.5.44. Muhammed el-Geylânî

Muhammed Sadi b. Ömer el-Ezherî, el-Geylânî. Fâkih ve sûfidir. Hama'da doğmuş ve orada büyümüştür. Daha sonra Mısır'a göçmüş ve Ezher şeyhlerinden şerîat ve edebiyat ilimlerini okumuştur. Daha sonra tekrar Hama'ya dönmüş, orada dersler ve fetvalar vermiştir. Bağdat'ta vefat etmiştir.

Eserlerinden bazıları şunlardır: *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye fî't-Tasavvuf, Dammü'l-Ezhar ilâ Tuhfetü'l-Ebrâr*³⁸⁶.

³⁸² Kehhâle, C.10, s.109.

³⁸³ Dimeşkî, C.6, s.178.

³⁸⁴ Kehhâle, C.10, s.109.

³⁸⁵ Kehhâle, C.4, s.76.

³⁸⁶ Kehhâle, C.10, s.24.

2.1.4.5.45. Muhammed el-Belğîsî

Muhammed b. Tayyip el-Hasenî el-Alevî, el-Belğîsî. Fâkih ve sûfidir. Eserlerinden birisi de, *Şerh ale'l-Hikemi'l-Atâiye* adlı eseridir³⁸⁷.

2.1.4.5.46. Abdulhafız b. Muhammed el-Vancînî el-Cezâirî

Mâlikî mezhebi fakihlerinden olan bu zat, Halvetiyye şeyhlerinden olup ünlü bir mutasavvıftır. Hikem şerhinin adı; “*el-Hikemü'l-Hâfiziyye alâ Minvâli'l-Hikemi'l-Atâiyye*”dir. Diğer eserlerinden bazıları şunlardır:

*Et-Ta'rifü bi'l-İnsâni'l-Kâmil, el-Hikemü'l-Hâfiziyye alâ Minvâli'l-Hikemi'l-Atâiye, Sırrü't-Tefekkür fî Ehli Tezekkür, Ğâyetü'l-Bidâye fî Sırrî Hikemi'n-Nihâye*³⁸⁸, *Ğunyetü'l-Kâri bî Tercümet-i Sülâsiyâti'l-Buhâri, el-Mecmûu'n Fâik ve'd Düstûru'r Râik, Ğanimetü'l Mürîdin fî't-Tasavvuf*³⁸⁹.

2.1.4.5.47. Nûreddin b. Abdülcebbâr el-Berifkânî

Seyyit Şeyh Nûreddin b. Seyyit Abdülcebbâr el-Berifkânî; Irak'ın Berifkan Köyü'nde doğmuştur. Doğum târihi olarak 1200, 1205, 1207 yahut 1208 gösterilmektedir³⁹⁰. On dört eseri vardır. *Divau's-Şi'rihi* adında Arapça, Kürtçe ve Farsça dilleriyle yazılmış şiirlerin olduğu bir divanı vardır. En ünlü eserleri şunlardır: *İbrazu'd-Dekkak, Kitabu'l-Buduri'l Celiyye, Buğyetü's-Sûfiyye, Behçetu's-Salikin, Telhisu'l-Hikem*³⁹¹.

Berifkânî'nin şerhinin adı, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye el-Müsemma bî Telhisu'l-Hikem*'dir. (Nşr. M. Ahmed Mustafa, Kâhire 1983)³⁹².

³⁸⁷ Kehhâle, C.10, s.108.

³⁸⁸ Dimeşkî, C.3, S.279.

³⁸⁹ Kehhâle, C.5, s.90.

³⁹⁰ Berifkânî, Şeyh Nureddin, *Telhisu'l-Hikem Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Kâhire, 1983, s.25-26.

³⁹¹ Berifkânî, s.63-65.

³⁹² İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.80.

2.1.4.5.48. Ebû Bekir el-Benânî er-Ribâtî

Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdullah el-Benânî el-Fâsi er-Ribâtî. Fazilet sahibi bir mutasavvîf olan bu zat, Ribâtu'l-Feth adlı yerde doğmuş ve orada vefat etmiştir. Aslen Faslı'dır. Tasavvufa intisab etmiş ve yüksek bir şöhrete ulaşmıştır. Tasavvufufla ilgili 60'tan fazla kitabı vardır.³⁹³ Şâzelî tarîkatına bağılı bir sûfidir. 17 Cemâdiye'l âhir'de Rabat'ta ölmüştür. Eserlerinden bazıları şunlardır:

*Medâricü's Sûluk ilâ Mâliki'l-Mülûk, el-Ğaysü'l-Mücessem fî Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye, Buğyetü's-Sâlik, el-Futuhâtü'l-Kudsiyye fî Şerhun-Nakşibendiyye, el-Futuhâtü'l-Gaybiyye*³⁹⁴, *Buluğû'l Ümniyye fî Şerhi Hadisi İnnemel a'mâlû bi'n-Niyye*³⁹⁵.

2.1.4.5.49. ed-Derkavî

Ali b. Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Hasan es-Sûsi el-İlgî ed-Derkavî. El-Hac Ali Sûsi olarak da bilinen bu zat, mutasavvîf bir vâizdir. Bazı eserleri şunlardır:

Akdü'l-Ceman: Tasavvufun adâbıyla ilgili olan bu risale tamamlanmamıştır.

El-Hikemü'l-Atâiye'nin büyük bir kısmını nazım olarak Şehlâ (Berberi) diline tercüme etmiştir³⁹⁶.

2.1.4.5.50. Hasan b. Muhaddim

Hasan b. Avd b. Muhaddim. Hadramut halkından olan bir sûfidir. Aslen Basralı olan Hasan, Hadramut'a bağılı Bûr beldesinde doğmuş ve orada vefat etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

*Şerhu'l-Hikem lî İbni Abdullâhi's-Sekenderî, ed-Dürerü'l-Manzûme fî'l-Mu'cizâti'n-Nebeviyye*³⁹⁷.

³⁹³ Dimeşkî, C.2, S.70.

³⁹⁴ Kehhâle, C.3, s.73.

³⁹⁵ Dimeşkî, C.2, S.70.

³⁹⁶ Dimeşkî, C.4, S.261.

³⁹⁷ Kehhâle, C.3, s.267.

2.1.4.5.51. Abdülmecid b. İbrâhim eş-Şernûbî el-Ezherî

Mâlikî mezhebine bağlı olan eş-Şernûbî, fıkıh, hadis, tasavvuf, lügat, nahiv ve diğer birçok ilimlerde söz sahibi bir âlimdir.

Mısır'ın Demenhur merkezine bağlı Şernub beldesinde doğan Şernûbî, daha sonra Ezher Üniversitesi'ne intisab etmiş ve Ezher Kütüphânesine tayin edilmiştir. 1348 yılında, ileri bir yaşta vefat etmiştir. Kitaplarından bazıları şunlardır:

*Divân-u Hutâb, Şerhu'n Erbâin en-Neveviyye fî'l-Ehâdis'i Sahîhati'n-Neveviyye, Şerhu Hikem-i İbni Atâ Sekenderî İrşâdu's-Sâlik ilâ Elfiyyeti İbni Mâlik fî'n-Nahv, El Kevâkibu'd-Dûrriyye alâ Metni'l-İzziyye fî Furû'il-Fıkh'il-Mâlikî*³⁹⁸.

Şernûbî'nin Hikem için yaptığı şerh basılmıştır. (Beyrut, 1997; Kâhire, 1304)³⁹⁹. Ayrıca Süleymâniye Kütüphânesi'nde kayıtlı *Şerh Hikem-i Atâiye* adlı bir eseri bulunmaktadır⁴⁰⁰.

2.1.4.5.52. Said Havva

1935 yılında Suriye'nin Hama şehrinde fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Said Havva, ilk öğrenimini Hama'da görmüş ve buradaki camilerde ünlü ulemâlardan dersler almıştır. Said Havva'nın hem babası hem kardeşi Baas tarafından şehid edilmiş ve yoksulluk içinde büyümüştür. O dönemde Hama'da sosyalizmden kavmiyetçiliğe kadar çeşitli fikri akımlar bulunmaktaydı ama o, İslâmî alanda eğitim görme şansına kavuşmuş ve yoğun bir İslâmî ilim tahsilinden geçtikten sonra Şam Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nden mezun olmuştur.

1952 yılında henüz 17 yaşında iken 'Müslüman Kardeşler' hareketine katılmış, bu hareket içinde geniş çaplı çalışmaların içine girmiştir. Sûfî karakterli olduğu için geleneksel çevrelerle arası iyi olan Havva, sık sık tutuklanmış ve 1973-78 arasını hapisanede geçirmiştir. Gördüğü işkenceler nedeniyle sağlığı bozulan Havva; 1989 yılında hayata veda etmiştir.

³⁹⁸ Kehhâle, C.6, s.167.

³⁹⁹ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.79.

⁴⁰⁰ Şernûbî, *Şerh Hikem Atâiye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi/No: 0000104-002.

Dünya dillerine çevrilen çok sayıda eseri vardır. Eserlerinden bazıları şunlardır:

*El-Medhalu ilâ Da'veti'l-İhvani'l-Müslimin bi Münasebeti Mururi Hamsine Amen ala Te'sisiha, el-Esas fi't-Tefsir, el-Esas fi's-Sünne, Allah, er-Rasul, Allah Erinin Ahlâk ve Kültürü, fi Afaki't-Teâlim, Humeynicilik, Ruh Terbiyemiz*⁴⁰¹.

Said Havva'nın şerhleri incelediğimiz bölümde detaylandırarak analiz edilen “Müzekkîrât fî Menâzili's-Sıddîkîn Ve'r-Rabbâniyyin min Hilâli en-Nusûsi ve Hikemi İbn-i Atâullah es-Sekenderî” adında bir Hikem şerhi bulunmaktadır.

2.1.4.5.53. Said Ramazan el-Bûtî

Muhammed Said Ramazan el-Bûtî; h.1347/1929'da Ceziretü İbn-i Amr (Irak) kasabasında doğmuş, 4 yaşındayken ailesi Şam'a yerleşmiştir. İlk ve orta tahsilini Şam'da tamamlamış, yetişmesinde babası Molla Ramazan'ın büyük katkısı olmuştur. Şeyh Hasan Hebenneke'den feyz almıştır.

Lise tahsilinden sonra Ezher'e girmiş, buradan 1955'de mezun olup Suriye'ye dönmüştür. Humus'da bir süre öğretmenlik yaptıktan sonra Şam Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ne asistan olmuş ve fakülte onu doktora için tekrar Ezher'e göndermiştir. Şeriat Fakültesi'nde doktorasını tamamlayarak "Bi Takdiri Mümtaz" derecesiyle doktor olan Bûtî, 1966'da da Eğitim Sertifikası'na hak kazanmış ve Şam'a dönünce Yardımcı Profesörlük göreviyle şer'î ilimleri okutmaya başlamıştır. Bir müddet sonra, Fıkıh Kürsüsü Başkanı ve Dekanlık İlmi İşler Yardımcısı olmuş, sonra Şeriat Fakültesi dekanı olmuş ve 1980'lere kadar da bu görevde kalmıştır. Daha sonra Kürsü Başkanlığı yapmıştır.

Birçok gazete, ilmî, fikrî dergilerde yazılar yazmış, konferanslar vermiş, câmilerde halkı irşad etmiştir. Derslerinde, sohbet ve konferanslarında genellikle yazdığı ilmi eserlere istinad etmiştir. Ana dili Kürtçe'den başka Arapça, Farsça, Türkçe ve iki batı dili bilen Bûtî, uzun süre Şam'da hocalık görevini sürdürmüştür. Bûtî 21 Mart 2013 tarihinde hayatını kaybetmiştir. Şârihin yirmiden fazla eseri vardır. Ayrıca,

⁴⁰¹Bkz. <http://www.islamseli.com/buyuk-islam-alimleri/40857-said-havva.html>;
<http://www.mumsema.com/arap-islam-alimleri/89227-said-havvayi-taniyalim.html>.

ileride şerhler bölümünde hakkında bir inceleme sunulan dört ciltlik, “*el-Hikemi'l-Atâiye Şerh ve Tahlil*” adlı bir *Hikem* şerhi de bulunmaktadır⁴⁰².

Eserlerden bazıları şunlardır:

Fıkhu's-Sîre, Kübra'l-Yakınyyat, el-Maddiye el-Cedeliyye, Et-Terbiyetu'l-İslâmiyye, en-Nizâmu'l-İktisadi'l-İslâmi, el-La Mezhebiyye, Ebhasü'n fi'l-Kimme, Hâkeza Felned'u ile'l-İslâm, Müşkilatü's-Şebab, İla Külli Fetatin Tü'minu Billâh.

2.1.4.5.54. Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah

Mısır’a bağlı Kina’da doğmuştur. Daha önce Başbakanlığa bağlı Ezher Üniveritesi işleriyle ilgili bölümde teknik müdür olarak çalışmış, halen Mısır Cumhuriyeti’nde yazarlar birliği üyesi olarak bulunmaktadır. Bir kısmı tahkik bir kısmı telif olan eserlerinin yüzü geçtiği söylenmektedir. Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah’ın da bir *Hikem* şerhi bulunmaktadır. Kitabının adı, *Kitâb’ul-Hikem li İbn-i Atâullah es-Sekenderî*’dir⁴⁰³. Çağdaş şarihlerden olup, *Hikem şerhi* 2005’te basılmıştır. Ancak kitabında şârihin doğum târihinin beyan edilmemesi bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

2.1.4.6. Doğum ve Ölüm Tarihî Bilgilerine Ulaşılamayan Diğer Şârihler

Doğum ve ölüm tarihî bilgilerine ulaşılabilen şârihler ise şunlardır:

2.1.4.6.1. İbn Abdu’n-Nâbî

Varlığını Süleymâniye Kütüphânesi’ndeki şerhin kayıtlarından öğrenilen İbn Abdu’n-Nâbî’nin şerhinin tavsifi şöyledir:

Kütüphane No: (Süleymâniye Kütüphânesi) Esad Efendi/ 001768. Yazmanın Dili: Arapça. Yazar: İbn Abdu’n-Nâbî. Eserin Adı: Muhtasar Şerhu'l-Hikemi'l-Ataiye l'ibn Abdü'n-Nâbî.

⁴⁰² Bkz. <http://www.cizrelim.net/Forum.asp?forum=oku&msgid=48&yanilik=2>.

⁴⁰³ Halefullah, Ahmed İzzeddin Abdullah, *Kitâb’ul-Hikem li İbn-i Atâullah es-Sekenderî*, Kâhire, 2005, s.340.

2.1.4.6.2. Ahmed b. Hüsameddin

Şerhinin adı '*en-Nehcu's-Semin*'dir⁴⁰⁴.

2.1.4.6.3. Muhammed Hatî b. Vezîri

Hikem şerhinin adı '*Keşfu'l-Gıta*'dır⁴⁰⁵

2.1.4.6.4. Seyit Muhammed

Hikem şerhinin adı; '*el-Fuyuzâtu'r-Rabbâniyye fî Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*'dir⁴⁰⁶. Çağdaş şârihlerden olan bu müellifin eserine tüm çabalara rağmen ulaşamamıştır.

2.1.4.6.5. Muhammed Abdunnebî Medenî

Doğum ve ölüm tarihine ve eserine ulaşamamıştır⁴⁰⁷.

2.1.4.6.6. Abdulganî el-Medenî

Doğum ve ölüm tarihine ve eserine ulaşamamıştır. Ancak dipnotta belirtildiği üzere birkaç kaynakta bu şârihten söz edilmektedir⁴⁰⁸.

2.1.4.6.7. Ebu'l-Mevâhib

Miladî 16. yüzyılda yaşamış olan⁴⁰⁹ müellifin doğum ve ölüm târihine ulaşamamıştır. el-Mevâhib İbnü'l Hâc; Zeytuniye'dendir. *Esrârü'l-Hikem ve Envâru'z-Zulem Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye* adlı bir şerhi vardır⁴¹⁰. Taftazanî bu şerhin ABD Princeton Üniversitesi Kütüphânesi'nde bulunduğunu söylemektedir⁴¹¹.

⁴⁰⁴ Taftazanî, s.77.

⁴⁰⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa/1323.

⁴⁰⁶ Taftazanî, s. 77.

⁴⁰⁷ Şârih hakkında bilgi için bkz. İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.80.

⁴⁰⁸ Şârih hakkında bilgi için bkz. Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn*, C.1, s.413.

⁴⁰⁹ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.77.

⁴¹⁰ Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn*, C.1, s.75.

⁴¹¹ Taftazanî, s.76; Kâtip Çelebi, C.1, s.675.

2.1.4.6.8. Muhammed İlmî Kudsî

Doğum ve ölüm târihine ve eserine ulaşılamamıştır⁴¹².

2.1.4.6.9. Muhammed Ebu'l-Feyz

Çağdaş bir sûfidir. Doğum ve ölüm târihine ve eserine ulaşılamamıştır⁴¹³.

2.1.4.6.10. el-Mişâli Ebû Muhammed Halef el-Mısırî

Doğum ve ölüm târihine ulaşılamamıştır. *Şerhu'l-Hikem* adlı eseri vardır⁴¹⁴.

2.1.4.6.11. Nûreddin Ebu'l-Hasan

Doğum ve ölüm târihi bulunamamıştır. Matematik, ferâiz, mantık, aruz, fıkıh, hadis ve nahiv ilimlerinde söz sahibi bir sûfidir. *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye fi't-Tasavvuf* adlı Hikem şerhi bulunmaktadır. Eserlerinden bazıları şunlardır:

*Keşfu'l Esrar an İlmi'l Gubar, Şerhu'l Hikemi'l Atâiyye fi't-Tasavvuf, Şerhu'l Kasîdeti'l Hazreciyye fi'l Ârud, Eşrefu'l Mesâlik ilâ Mezhebi'l Mâlik, Takrîbu'l Mevâriz ve Müntehe'u'l Ukûli ve'l Bevâhisî fi'l Ferâid*⁴¹⁵.

2.1.4.6.12. Nûreddin Yemeni

Doğum ve ölüm târihi bilinmiyor. Nûreddin Yemeni Hikem'i; *el-Minenu'l-Atâiyye* adıyla şerhetmiştir⁴¹⁶.

2.1.4.7. Nazmen Tercüme ve Şerhler

2.1.4.7.1. Abdullah b. Said b. Abdullah b. Ebi Bekir Bakuşeyr el-Mekkî

1003 senesinde doğmuş ve 1076 senesinde vefat etmiştir. *Hikem-i Atâiye*'yi hem nazmen yazmış hem de şerh etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

⁴¹² Şârih hakkında bilgi için bkz. İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.93.

⁴¹³ Şârih hakkında bilgi için bkz. İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.79.

⁴¹⁴ Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn*, C.1, s.413.

⁴¹⁵ Kehhâle, C.7, s.230.

⁴¹⁶ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.80.

el-Eklü ve Şerhuhû, Nazmu't-Tasrifî-z Zencânî ve Şerhuhû, Nazmu Hikemi'l-Atâiyye ve Şerhuhû.

Daha başka eserleri de vardır⁴¹⁷. Şâfiî mezhebine bağlı olan Bakuşeyr, çeşitli ilimlerde söz sahibi olup şair ve ediptir. Diğer eserlerinden bazıları şunlardır:

*Nazmu Âdâbi'l-Ekli ve Şerhuhû, Muhtasari'l-Feth Şerhu'l-Îrşad, Muhtasaru Nazmi Akideti'l-Lakkanî*⁴¹⁸.

2.1.4.7.2. Hamdun b. Abdurrahman b. Hamdun es-Sülemî

Nazmu'l-Hikemi'l-Atâiye adlı eseriyle Hikem'i nazmen şerhetmiştir.

Aslen Sülemî; soyca Murâdisi olan el-Fâsi, ikameti ve menşei itibariyle Fas'lıdır. İbnü'l-Hâc olarak meşhur olan bu zat, değişik ilimlerde söz sahibi olup, iyi bir müfessir, muhaddis, fâkih, sûfî ve ediptir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

*Hâşiye alâ Tefsîr-i Ebû's-Suud, Manzûme fî's-Sîre, Urcûze fî'l-Mantık, Maksure fî'l-İlmi'l-Urûd ve'l Kavâfi, Nazmu'l-Hikemi'l-Atâiye*⁴¹⁹.

2.1.4.7.3. Abdullah b. Ali Fâris

Hikemi nazmen şerh edenlerden biri olduğu söylenmektedir⁴²⁰.

2.1.4.7.4. Kastamonulu Balıklızâde Ahmed Mâhir

Ahmed Mâhir Efendi'nin babası Seyyid hâfız Mehmed Saîd, dedesi Hâfız Mehmed Nûreddîn'dir. Bağlı bulunduğu âile aslen Kastamonulu olup Ballıklı Efendizâde lakabıyla tanınmıştır. Ahmed Mâhir, şeyh ve âlim Ahmed Hicâbî'den icâzet almıştır. (1300/1882-83). Kendisi de ders okutarak birçok talebeye icâzet vermiştir. 1901'de İstanbul'a giden Ahmed Mahir; Abdurrahman Paşa'nın himâyesinde istinâf mahkemesi üyeliği ve çeşitli yerlerde hâkimlik yapmıştır. Bir süre şûrâ-yı evkâf başkanlığında da bulunan Mahir Efendi, 1908'den itibaren Siyâsî hayâta geçerek

⁴¹⁷ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, C.1, s.249.

⁴¹⁸ Kehhâle, C.6, s.58.

⁴¹⁹ Kehhâle, C.4, s.76.

⁴²⁰ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.81; bkz. Daru'l-Kutub, No:29

Meclis-i Meb'ûsânda yedi yıl, Büyük Millet Meclisi “birinci” devresinde de iki yıl milletvekilliği yapmış, Meclis-i Meb'ûsân'da bulunduğu sırada geçici reislik ve birinci reis vekilliği gibi görevlerde bulunmuştur. Emekli olduktan sonra şehremâneti müşâvirliğine ta'yîn edilmiş, Dârü'l-fünûn İlâhîyat Fakültesinde ve Medresetü'l-vâizîn'de on üç yıl tefsîr ve kelâm okutmuştur. İstanbul pâyesini, ikinci rütbe mecdidi ve üçüncü rütbe Osmânî nişânlarını almış, ayrıca Sultan Reşâd tarafından kıymetli bir kürk, ferâce, çok değerli bir tesbîh ve iki âdet saatle ödüllendirilmiştir. Görevli olarak Medîne-i Münevvere'ye ve Rumeli'ye seyahatler yapmış, 4 Eylül 1925'de Kastamonu'da vefat etmiştir⁴²¹.

Ahmed Mâhir Efendi'nin “*el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem*” adlı nazmen şerhi, *El-Hikemü'l-Atâiye* gibi, veciz bir Arapça, dolambaçlı bir üslup ile yazılmış eseri hem nesir olarak hem nazmen başarıyla Türkçe'ye çevirmesi, konu sonlarında gerek dîvân şiirinden gerek Arap ve Fars şiirinden beyitleri isâbetli bir şekilde seçmesi Ahmed Mâhir Efendi'nin bu şerhinin diğer şerhler arasından sıyrılmasının bir nedenidir. Şiir, şerhte tasavvufa âdetâ yedirilmiştir. *El-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem*'i, bir “tasavvuf ve terimler ansiklopedisi” çalışması olarak nitelendirmek de mümkündür. Ahmed Mâhir Efendi'nin *Hikem-i Atâiye*'si; güçlü mesajı yanında Osmanlı tasavvufî hayatının sûfî düşüncesini özümsemiş ve içselleştirmiş, hatta kendi renk ve kıvamını ona katmış ve bedîî üslubuyla *el-Muhkem*'i şümûllü bir tasavvuf klasiği haline getirmiştir⁴²².

Bilinen kadarıyla, *Hikem*' in yegâne Türkçe nazmen tercümesi Ahmed Mâhir Efendi 'ye âittir. Nazmen tercüme ettikten sonra geniş bir şekilde Türkçe şerhler de yapmıştır. Eserde *Hikem*'in Arapçası da vardır. *El-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem* adıyla iki cild halinde 1323/1905 yılında İstanbul'da basılmıştır⁴²³.

2.1.4.7.5. Muhammed b. İbrâhim b. Abbad en-Nifzî Rundî

İbn Abbad olarak meşhur olan bu sûfî'nin, *Buğyetü'l- Mürîd* adlı eseri; *Hikemü'l-Atâiye*'yi nazm halinde sunan bir eserdir. Diğer eserlerinden bazıları şunlardır:

⁴²¹ Karaca, s.8.

⁴²² Karaca, s.3-4.

⁴²³ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.81.

Tahkiku'l-Alâme fî Ahkâmi'l-İmâme (Bu eseri babasına nisbet edenler de vardır), *Ğaysü'l-Mevâhibi'l-Alîye fî Şerhi Hikemi'l-Atâiye*⁴²⁴.

er-Resâilü's-Suğrâ, er-Resâilü Kübrâ fî Dekâikü İlmi Tevhid ve't-Tasavvuf ve Müteşâbihi'l-Ayâtî ve'l-Ehâdis, (Bu eser, tevhit, tasavvuf ve müteşâbih âyetlerle ilgilidir.), *Kifâyetü'l Muhtac, er-Resâilü's-Suğrâ, Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna, Buğyetü'l Mürîd* (Bu eser *Hikemü'l-Atâiye*'yi nazm halinde sunan bir eserdir. Eserde, önce *Hikem*'den bir fasla yer verilir. Arkasından 'Tercîz' ünvanıyla o şiirleri açıklayan şiirler yazılır⁴²⁵.

2.1.4.7.6. Kemaluddin b. Ali Şerif

Feyzu'l-Kerem adlı nazmen bir şerhi olduğu Mustafa Kara tarafından ifade edilmektedir⁴²⁶.

2.1.4.7.7. Abdulkerim b. Muhammed

Abdulkerim b. Muhammed'in nazmen bir şerhi olduğu belirtilmektedir⁴²⁷.

2.1.4.7.8. İbn İbrâhim b. Malik

Mustafa Kara, İbrâhim b. Malik'in nazmen bir şerhi olduğunu kaydetmektedir⁴²⁸.

2.1.4.7.9. Ali Şihâbuddîn b. Muhammed

Şerhinin adı; *Feyzu'l Kerem fî Nazmi'l-Hikem'dir*. Hikem'i bu eserle nazmen şerhetmiştir⁴²⁹.

⁴²⁴ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, C.2, s.38.

⁴²⁵ Dimeşkî, C.5, S.299.

⁴²⁶ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.81; Ayrıca bkz. Berlin Küt. No. 8699.

⁴²⁷ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.81; Ayrıca bkz. Mektebetû Fas, No. 1321.

⁴²⁸ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.82; Ayrıca bkz. Mektebetû Cezair, No. 2492.

⁴²⁹ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.82; Ayrıca bkz. Mektebetû Rambur, No. 1258, 356.

2.1.4.7.10. Tâhir b. Muhammed İfrânî

Tâhir b. Muhammed b. İbrâhim el-Bekrî Sümme'l-İfrânî. Bu zat, *Nazm'ül-Hikemi'l-Atâiye* adlı eseriyle *Hikem*'i şerhetmiştir. Tez nit'e bağlı İrfân (Tenikrit)'de doğmuş ve orada vefat etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

Divan (2 cilt halindedir.), *Nazm'ül-Hikemi'l-Atâiye*, *Nazm'ül-Risâletü'l-Âdut*, *Nazm'u Ba'di Muhtasaru Halil*⁴³⁰.

2.1.4.7.11. Ali b. Ahmed Derkâvî

Ali b. Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Hasan es-Sûsi el-İlgî ed-Derkâvî, Arapça ve Berberice'de pek çok şiirler yazmıştır. Fas'taki İlg'in güneyindeki sahra bölgesinde doğmuştur. İlg'da ve Edüz'de büyümüş ve orada okumuştur. Darkavî tarikatına bağlıdır. Bazı dervişlerle birlikte seyahatlerde bulunmuş, Ribat civarındaki Sel'a beldesine kadar gitmiş, sonra tekrar İlg'a dönmüştür. Çevresinde birçok talebe ve mürid olmuştur. Vaaz ve ders vermesi için bir zaviyeyi inşa etmeye yardımcı olmuşlardır. Bu yüzden çok ünlü olmuştur. 1305 yılında hacca gitmiş, Fas'ta vaaz ve irşad için değişik yerlere gitmiştir ve İlg'da vefat etmiştir. Hac yolculuğu esnasında iki bin beyitten meydana gelen bir şiir yazmıştır. *El-Hikemü'l-Atâiye'nin* büyük bir kısmını nazım olarak Şehlâ (Berberi) diline tercüme etmiştir⁴³¹.

2.1.4.8. Türkçe Tercüme ve Şerhler

2.1.4.8.1. Ali Urfî

Hikem-i Atâiye'nin ilk Türkçe tercüme ve şerhidir⁴³². Ali Urfî, Harirîzâde gibi Muhammed Nuru'l-Arabî'nin (ö.1305/1887) en seçkin müridlerindendir. Eser Atatürk Kitaplığı'nın yanı sıra üniversite Kütüphânesinde de mevcuttur⁴³³.

Gürice'nin Polyan beldesinde doğan Ali Urfî Efendi, gençliğinde ticaret için Mısır'a giderek uzun zaman orada kalmış, daha sonra Selanik'e gelerek buraya

⁴³⁰ Dimeşkî, C.3, s.223.

⁴³¹ Dimeşkî, C.4, s.261.

⁴³² İBB Atatürk Ktp. Nadir Eserler Koleksiyonu Osman Nuri Ergin Yazmaları, nr.310.

⁴³³ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.83.

yerleşmiştir. Âlim ve fazilet sahibi bir kişi olan bu suffî, son devir Melâmi piri Seyyid Muhammed Nur tarafından yetiştirilmiştir. Şeyh Nur’ul-Arabî’den hilafet aldıktan sonra Selanik’teki evini bir tekke haline getirerek burada irşad ile meşgul olmuştur. 1305/1885’te vefat eden Ali Urffî Efendi’nin mezarı, Selanik Mevlevihanesi civarındaki kabristandadır⁴³⁴.

Ali Urffî Efendi; Abdullah Şarkavî’nin *Hikem-i Atâiye Şerhi*’ni türkçeye çevirmiş; eser Tahir Hafizoğlu tarafından hazırlanarak *Hikmete Yolculuk* adıyla 2010’da İnsan Yayınları arasında yayınlanmıştır. Kitabın girişinde Tahir Hafizoğlu’na âit bir sunuş bölümü vardır. Hafizoğlu burada, eseri elinden geldiğince aslına ve tasavvufî istılahlara bağlı kalarak çevirdiğini belirtmektedir⁴³⁵.

Eser, Ali Urffî Efendi’nin Önsözü ile devam etmektedir. Urffî burada, eserin kendisi ve Şeyh Mehmet İbn İbrâhim ile Halveti şeyhi Abdullah Şarkâvî’ye âit iki şerhin de Arapça olması nedeniyle kendisinin, okuyucuların anlamasını kolaylaştırmak amacıyla, eseri tercüme etme işine giriştiğini anlatmaktadır. Urffî, kendi şeyhi Muhammed Nûr’ul-Arabî’den himmet istediğini de belirttikten sonra, kendisine âit bir sûfî şiire yer vererek önsözü nihâyete erdirmektedir⁴³⁶.

Eserde, kalın (bold) harflerle yazılan hikmetlerin sadece Türkçeleri verilmiş (yani Arapça orijinal metinlere yer verilmemiş), ardından da Şarkâvî’nin yorumları sunulmuştur. Şarkâvî şerhine dâir analizler, diğer bölümlerde ele alındığı için içeriğe ve tekniğe dâir ayrıntıları o bölümlere havale edilmiştir.

Münâcaatla sona eren eserin sonunda Ali Urffî Efendi kendine âit iki sayfaya yakın bir eklemede bulunmuş, burada derin bir tasavvufî şiirine yer vermiş ve ardından da bu eseri ihlasla okuyanın ilâhî aşk ateşine düşeceğine dâir bir müjdede bulunduktan sonra, varlığın aslının Hakk’ın hüviyetinde olduğuna dâir “vahdet sahrasının uçsuz

⁴³⁴ Abdülbâki, Gölpınarlı, **Melâmilik ve Melâmiler**, İstanbul, 1931, s. 310; Hasan Fehmi, Kumanlıoğlu, **H. Pir Muhammed Nûru'l-Arabî**, İzmir, 1995, s. 49.

⁴³⁵ Şarkâvî, **Hikmete Yolculuk**, s.7-8.

⁴³⁶ Şarkâvî, **Hikmete Yolculuk**, s.9-10.

bucaksız çölleri”nden devşirdiği hikmetleri anlatmıştır⁴³⁷. İnsan yayınlarından çıkan eser 111 sayfadan oluşmaktadır.

Ayrıca Ali Urî’nin eserleri arasında Niyâzi Mısrî Dîvanına yazdığı şerhi ve Şeyh Bedrettin’in Varidat’ını Türkçeye çevirerek yayınlamasını da saymak gerekir⁴³⁸.

2.1.4.8.2. Kastamonulu Balıklıâde Ahmed Mâhir

Ahmed Mâhir’in hayatı hakkında Nazmen Tercüme ve Şerhler bölümünde bilgi verildiği için burada tekrar edilmeyecektir.

Ahmed Mâhir; ‘*el-Muhkem fî Şerhi’l-Hikem*’ adıyla *Hikem*’i şerhetmiştir. *Hikem*’in Arapçası da eserin bünyesinde yer almaktadır. *Hikem*’in bilinen tek Türkçe nazmen tercümesi Ahmed Mâhir Efendi’ye âittir. Nazmen tercüme yaptıktan sonra bunları genişçe şerhetmiştir.

Yahya Efendi Dergâhı son postnişini Abdulhay Efendi (ö.1381/1961) sohbetlerini genellikle bu eserden yapmıştır⁴³⁹.

Eser 1323/1905 tarihinde İstanbul’da basılmıştır. Ayrıca, 2006 yılında Selahaddin Hacıoğlu tarafından hazırlanarak tekrar basılmıştır. Aynı eser, Seyyit Hafız Ahmed Mahir’in *Hikem-i Atâiye Şerhi* olarak Sûfi Kitap Yayınları arasında 2010 yılında Tahir Galip Seratlı’nın çevirisiyle tekrar yayınlanmıştır. Bu çevirilerle ilgili detaylı bilgi, bu başlık altında hemen birkaç paragraf ilerideki bölümde sunulacaktır.

Ahmed Mâhir Efendi’nin şerhi yazdığı dönem Osmanlının son dönemleridir. *El-Muhkem fî Şerhi’l-Hikem*, Türk Dili ve Edebiyatına kazandırdıklarıyla bile haklı bir övgüye lâyıktır. Gönüllerde asırlarca yoğrulan sûfî ıstılâhları bu şerhte edebî bir çeşni ile sunulmuş, *el-Hikemü’l-Atâiye* gibi, veciz bir Arapça, dolambaçlı bir üslup ile yazılmış olan eser; hem nesir olarak hem nazmen başarıyla Türkçe’ye çevrilmiştir. Konu sonlarında gerek dîvân şiirinden gerek Arap ve Fars şiirinden beyitler isâbetli bir şekilde seçilmiştir. Şiirsel üslubu nedeniyle şerh bizzat başka bir şerhe ihtiyâç

⁴³⁷ Şarkâvî, *Hikmete Yolculuk*, s. 109-111.

⁴³⁸ Şarkâvî, *Hikmete Yolculuk/Hikem-i Atâiye Şerhi*, s.4.

⁴³⁹ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.83.

duymamış değildir. Fakat bu, “*el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem*”in anlaşılması imkânsız bir şerh olduğu anlamına gelmez⁴⁴⁰.

Ahmed Mâhir’in; ‘*el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem*’ adıyla şerhettiği *Hikem*’inde eserin Arapçası da kitabın bünyesinde yer almaktadır. *Hikem*’in bilinen tek Türkçe nazmen tercümesi Ahmed Mahir Efendi’ye âittir. Nazmen tercüme yaptıktan sonra bunları genişçe şerhetmiştir. Eser basılmıştır. (İstanbul 1323/1905). Ayrıca, 2006 yılında Selahaddin Hacıoğlu tarafından hazırlanarak Beyaz Lale Yayınevi tarafından tekrar basılmıştır. 450 sayfalık bu eser bu tek basımın ardından; yine Selahatti Hacıoğlu tarafından bu kez “Tasavvufî Hikmetler” adıyla Kurtuba Kitap’tan İstanbul 2009 yılında tekrar basılmıştır. Selahattin Hacıoğlu’nun Takdim yazısı ve Ahmed Mâhir’in Mukaddimesi ile başlayan kitapta dikkat çeken husus, her hikmetin önce Arapça sonra Türkçe metninin ardından da nazmen tercümesinin verilmesidir. Her hikmetin, içeriğiyle bağlantılı olarak birer başlıkla başlıklandırıldığı kitapta; nazmen tercümenin ardından “izah” başlığıyla Ahmed Mahir’in yorumları sadeleştirilmiş bir Türkçeye sunulmaktadır. “Tasavvufî Hikmetler”, “Münâcaatlar”, “Son Söz” ve “Fihrist” bölümlerinden oluşan kitap, 503 sayfadan oluşmaktadır.

Aynı eser, Seyyit Hafız Ahmed Mahir’in *Hikem-i Atâiye Şerhi* olarak Sûfî Kitap Yayınları arasında 2010 yılında Tahir Galip Seratlı’nın çevirisiyle tekrar yayınlanmıştır. İbn Atâullah’ın ve Tahir Galip Seratlı’nın kısaca tanıtıldığı bir girişin ardından, Seratlı’ya âit bir sunuş ve Ahmed Mahir’e âit bir Önsöz yer almaktadır. *Hikem-i Atâiyye*’nin birinci ve ikinci cildin şerhinin ardından, “Müellif hazretlerinin dostlarına yazdıkları mektuplardan hikmetler”; “münâcaatlar”, “sonsöz” ve lügatçe”den oluşan bu kitap 544 sayfadan meydana gelmektedir. Ahmed Mâhir’in Osmanlıcasının, Tahir Galip Seratlı tarafından günümüz Türkçesinin en sade uslubuna dönüştürüldüğü kitap, çağdaş Türkçeye alışık yeni nesil açısından oldukça kolay okunur ve anlaşılır uslubuyla dikkat çekicidir.

Ahmed Mâhir şerhinin hâlihazırda sadeleştirilmiş bir Türkçeye yayınlamış iki kitabına piyasada ulaşmak mümkündür. Ancak, bizim de inancımız bu değerli kitabın bir kaynak kitap gibi, Osmanlıca orijinal üslubuyla korunması ve okunması geleneğinin

⁴⁴⁰ Karaca, s.3.

yaygınlaştırılmasının, kültürel ve mânevî dünyamız açısından oldukça verimli olacağıdır.

2.1.4.8.3. Saffet Yetkin

Şeyh Saffet Yetkin, 1866 yılında Urfa’da doğmuştur. Babası Şeyh Abdülkâdir’dir. Tahsilini medresede yapmış, bu arada Arapça öğrenmiştir. Osmanlı Meclisi Mebûsanı’nın 1. 2. ve 3. Dönemlerine Urfa mebûsu olarak katılmıştır (1923-1927). Urfa Halveti Dergâhı Postnişîn’lerindendir. 1900’lü yıllarda da Meclis-i Meşâyih Reisliği yapan Şeyh Saffet Yetkin, 1950 yılında vefat etmiştir⁴⁴¹.

Saffet Kemaleddin Yetkin tarafından *el-Hikemü’l-Atâiye* adıyla yapılan Türkçe tercüme ise (İstanbul 1950; bu tercümenin 1948 Ankara basımı da bulunmaktadır.) hikmetlerin metin ve anlamlarıyla açıklamalarını içermektedir. Eser, hikemlerin tercümelerinden sonra kısa izahlardan meydana gelmiştir. Bu hikmetlerin önce Arapça orjinal metinleri verilmekte, daha sonra bu metnin tercümesi ve birkaç paragraflık kısa izahı sunulmaktadır.

Saffet Yetkin, eserin girişinde yer alan Önsöz’ünde; kısaca Atâullah İskenderî’nin hayatına ve eserlerine değinmiş, Hikem’in ünlü şerhleri ve şârihleri hakkında kısa bilgiler sunmuştur.

Yetkin; ‘*mecaz ve istiarelerle bizi tanrısal alanda dolaştıran bir meş’ale*’⁴⁴² olarak söz ettiği Hikem’i sadece çevirmekle kalmamış, aynı zamanda özellikle tasavvufî ıstılahların anlaşılması için açıklamalarda bulunmuştur. Saffet Yetkin bu açıklamalarda bulunurken, metni daha detaylı bir şekilde izah etmek için kimi zaman âyetlere de yer vermiştir⁴⁴³.

⁴⁴¹ E. Semih, Yalçın, “Cumhuriyetin İlânında Adı Geçenler”, AAMD, S. 56, Cilt: 19, Temmuz 2003, s.18-19.

⁴⁴² İskenderî, *el-Hikemü’l-Atâiye*, çeviri ve şerh: Saffet Yetkin, İstanbul, 1950, s.2. 39,41-42,68.

⁴⁴³ İskenderî, *el-Hikemü’l-Atâiye*, s.25.

Şârih, şerhinde Gazâlî, Kuşeyrî gibi büyük İslâm âlimi olan sûfîlerin kitaplarından alıntılara ve Abdulkâdir Geylânî, Hasan Şâzelî gibi sûfîlerin açıklamalarına da yer vererek, yaptığı yorumları bunlarla desteklemiştir⁴⁴⁴.

Yetkin'in şerhinin bir özelliği de, hikmetlerde işaret edilen konuyla ilgili tasavvufî ıstılah ve kavramları açıklayarak okuyucuyu bilgilendirmesidir.

Eseri hazırlarken İbn Abbad er-Rundî ve Şerkâvî şerhlerinden faydalandığını belirten mütercim, Ahmed Mâhir Efendi'nin şerhinden hiç söz etmemesi dikkat çekicidir⁴⁴⁵. Hikem'in Münâcaat kısmının da tercüme ve şerh edildiği eser, 220 sayfadan oluşmaktadır.

2.1.4.8.4. Mustafa Kara

Çağdaş bir yazardır. 1951'de Güneyce/Rize'de doğmuş, Güneyce İlkokulu (1960), İstanbul İmam Hatip Okulu, Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü (1974) mezunudur. Şebinkarahisar ve İspir Lisesi'nde öğretmenlik yaptıktan sonra 1977'de Bursa Yüksek İslâm Enstitüsü Tasavvuf Târihi asistanı olmuştur. Doktorasını 1983'te "*İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî* " konulu teziyle tamamlamış, 1989'da doçent, 1994'te profesör olmuştur. Halen Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Tasavvuf Tarihî Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Türkiye Yazarlar Birliği (TYB) üyesidir. Eserleri:

Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler (1977), *Tasavvufî Hayat - Necmüddin Kübra'nın Üç Risâlesinin Tercümesi* (1980), *Tasavvuf ve Tarîkatler Târihi* (1985), *Tasavvufî Hikmetler (Atâullah İskenderî'nin Hikem'inin Tercümesi)* (1990), *Bursa'da Tarîkatlar ve Tekkeler I-II* (1991-1993), *Tasavvuf ve Tarîkatlar* (1992), *Niyaz-i Mısri* (1994), *Eşrefoğlu Rumî* (1995), *Gönül Mektupları* (2001), *Metinlerle Günümüzde Tasavvuf Hareketleri* (2002), *Mahabbet Mektupları* (2004), *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarîkatler* (2004), *Türk Tasavvuf Târihi Araştırmaları - Tarîkatler/ Tekkeler/ Şeyhler* (2005), *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı* (2005), *Züleyhâ'ya Mektuplar*

⁴⁴⁴ Bkz. İskenderî, *el-Hikemü'l-Atâiye*, s. 39, 41-42, 68, 106.

⁴⁴⁵ Kara, "*el-Hikemü'l-Atâiye*" *mad.*, DİA, C.17, s. 503.

(2006).⁴⁴⁶ *Bursa'nın Gönül Sultanları, İstanbul, (2007), Necmeddin Kübrâ, İstanbul, (2007), Balkanların Gönül Sultanları, İstanbul, (2010), Bursa'da Kırklar Meclisi, Bursa, (2011).*

Mustafa Kara, *Tasavvufî Hikmetler* adıyla Hikem'i tercüme etmiştir. İlk olarak 1989'da basılan eser daha sonra, 1990'da Arapça metniyle birlikte tekrar basılmıştır. (İstanbul 1990).

Bu çalışmada oldukça istifâde edilen '*Tasavvufî Hikmetler Hikem-i Atâiye*' adındaki eserde, sunuşun ardından Atâullah İskenderî'nin hayatına yer verilmiştir. Daha sonra İskenderî'nin eserleri tanıtılmış; özellikle *Hikem-i Atâiye* üzerinde durulmuştur. *Hikem*'deki hikmetlerin ard arda Türkçe olarak sıralandığı eserde, her bir hikmet numaralandırılmış ve Arapça metne yer verilmeyerek, Türkçe çeviri metnine yer verilmiştir.

Eserin, 1990 târîhli İstanbul'da yapılan birinci baskısına göre, beşinci ve altıncı sayfalarda Mustafa Kara'nın 'Sunuş'u bulunmaktadır. Müellif bu sunuşta, Hikem'in önemini anlatmakta ve onu tercüme ederken takip ettiği metod ile kitabın içeriğine dâir bilgiler vermektedir.

Metnin tercümesinde tasavvufî ıstılahları mümkün olduğunca korumaya özen gösteren Kara, bu ıstılahların yanında en yakın Türkçe anlamlarına da yer vermiş, metinde işaret edilen veya direkt zikredilen âyet ve hadislerin kaynaklarını da göstermiş, hikmetlere sıra numarası koymayı da ihmal etmemiştir⁴⁴⁷. Buna göre, hikmetler Atâullah İskenderî'nin hayatının ve eserlerinin anlatıldığı 11-17 sayfaları arasında yer alan bölümün hemen ardından 19. sayfadan itibaren tercümeleriyle yayınlanmıştır. Bu bağlamda, sayfa 47'ye kadar süren 281 hikmet sunulmuştur⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ http://www.dergahyayinlari.com/yazarlar/kimdir/Mustafa_KARA/

⁴⁴⁷ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.5.

⁴⁴⁸ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.19-47.

Eserin 42. sayfası ile 52. sayfaları arasında yer alan 282. hikmet ile 321. hikmet arasındaki toplam 39 hikmet, “Münâcaat ve Duâlar” başlığı altında verilmekte ve Atâullah’ın Hikem’indeki münâcaat kısmının çevirisi burada verilmektedir⁴⁴⁹.

Kitabın 53. sayfasından itibaren başlayarak sayfa 70’e kadar süren “Hikem-i Atâiyye Şerhlerinden Birkaç Örnek” bölümünde ise, *Hikem*’in ünlü şerhlerinden bir kaçından bazı bölümlere yer verilmiştir. Sekiz hikmetin değişik yazarlara âit şerhlerinin ve metinlerinin aktarıldığı bu bölümde, Hikem’in nasıl değerlendirildiğine ve açıklandığına örnekler verilmek istenmiştir⁴⁵⁰.

Seksen beş sayfalık eseri zenginleştiren en önemli unsur ise, *Hikem*’in şimdiye kadar yapılmış şerhlerine dâir bilgilerin bulunduğu *Hikem* şerhleri bölümüdür. Kitabiyat, terâcim-i ahval kitapları ve kütüphâne katalogları taranarak hazırlanan bu bölüm; gerçekten *Hikem* üzerine çalışmak isteyen akademisyenlere başlangıç için bir yol haritası sunacak muhtevaya sahiptir. Bu titiz çalışmada ilk defa Türkçe olarak Hikem üzerine yapılan tercüme ve şerhlerin bir listesi sunulmuştur⁴⁵¹.

Eserin ikinci baskısı 2003 tarihine aittir. En önemli özelliği Hikem’in Arapça metnine sahip olmasıdır. Hikmetlerin numaraları sonda yer alan Arapça metindeki numaralara göre yeniden düzenlenmiştir.

Mustafa Kara’ya ait, Atâullah İskenderî’nin hayatının anlatıldığı, tasavvufi görüşlerine yer verilen, müellifin eserlerinin tanıtıldığı ve hatta günümüzde varolan İbn Atâullah Cemiyeti hakkında da bilgiler veren bir giriş bölümü mevcuttur⁴⁵².

Hikem’im hikmetler ve münâcaat kısmının tercümesinden sonra, farklı hikem şerhlerinden örneklerin sunulduğu eserde⁴⁵³ daha sonra *Hikem*’in çeşitli şerh ve tercümelerine yer verilmiştir⁴⁵⁴.

⁴⁴⁹ İskenderî, **Tasavvufi Hikmetler**, s.48-52.

⁴⁵⁰ İskenderî, **Tasavvufi Hikmetler**, s.55-70.

⁴⁵¹ İskenderî, **Tasavvufi Hikmetler**, s. 71-85.

⁴⁵² İskenderî, **Tasavvufi Hikmetler**, s.11-19.

⁴⁵³ İskenderî, **Tasavvufi Hikmetler**, s.65-83.

⁴⁵⁴ İskenderî, **Tasavvufi Hikmetler**, s.87-101.

Kitabın sonunda yapılan bir yenilik de, Hikem'in Arapça metnine yer verilmesinin ardından⁴⁵⁵, Hikem şerhlerinin ve tercümelerinin çeşitli baskılarından örnekler sunulmasıdır. Ahmed İzzettin Halife, Nûreddin Berifkâni, İbn Acîbe, Zerruk, Abdulhalim Muhammed, İbn Abbad Rundî, Ahmed Mâhir, Paul Nwya, Victor Danner gibi birçok eski ve yeni *Hikem* şârih ve mütercimlerinin eserlerinin kapaklarından sunulan basım örnekleri, konunun meraklıları için bir kolaylık sağlamaktadır⁴⁵⁶.

2.1.4.8.5. Orhan Parlak- Cemil Çiftçi

Cemil Çiftçi, 1952 Kahramanmaraş doğumludur. 1974'te Erzurum İslâm Enstitüsü'nden mezun olmuş, daha sonra da altı eser kâleme almıştır. *Maktul Şâirler* ve *Maraşlı Şâirler, Yazarlar, Âlimler* adlı kitapları son basılan eserleridir⁴⁵⁷.

Orhan Parlak'ın ise, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü için hazırladığı, “Muhammed Emin eş-Şenkîfî ve Tefsirdeki Metodu” adlı 2000 yılında hazırlanmış bir doktora tezi bulunmaktadır.

Cemil Çiftçi ve Orhan Parlak; *Hikem*'i; '*Hikmetler Kitabı*' adı altında tercüme etmişlerdir. Birinci baskısı 1981 tarihinde yapılan kitabın, ikinci baskısı 1995 tarihine aittir. (İstanbul 1981,1995). Bu basımın ardından 2008 yılında eser tekrar basılmıştır. (İstanbul, 2008).

Kitap 79 sahifeden ibarettir. İstanbul'da basılan eser, 5-6. sayfalar arasında yer alan Ribat yayınlarına âit ‘Sunuş’ bölümü ile başlamaktadır. Bu sunuş kısmında, Atâullah İskenderî'nin kısaca hayatından ve eserlerinden bahsedildikten sonra, hakîkate ulaşma ve içindeki özünü ortaya çıkarma konusunda insana rehberlik eden *Hikem-i Atâiye* kitabının bu konuda başarısından söz edilmektedir. Hikmetlerin metninin tercüme edildiği bölüm 6-56. sayfalar arasında bulunmaktadır. Bu hikmetler numaralandırılmamış, yer aldıkları paragraflar birbirinden yıldız işaretiyle ayrılmıştır. Ayrıca Arapça orijinali verilmeden sadece Türkçe çeviri metni sunulmakla yetinilmiştir.

⁴⁵⁵ İskenderî, **Tasavvufi Hikmetler**, , s.105-175.

⁴⁵⁶ İskenderî, **Tasavvufi Hikmetler**, s.181-190.

⁴⁵⁷ Cemil, Çiftçi, **Erzurumlu İbrahim Hakkı**, İstanbul, 2000, Giriş.

Kitabın, 57. sayfadan 69. sayfaya kadar olan bölümde ise, ‘Yakarışlar’ başlığı altında Atâullah’ın münâcaatı çevrilerek neşredilmiştir. Ayrıca, 71. sayfadan başlayıp 79. sayfaya kadar süren bir de sözlük bölümü vardır. Bu sözlükte *Hikem*’de geçen temel tasavvufî kavramlar hakkında bilgiler verilmektedir⁴⁵⁸.

2.1.4.8.6. Mehmet Emin

Münâvî’nin yaptığı şerhi tercüme etmiştir⁴⁵⁹. Münâvî’nin şerhine dâir detaylı bilgi ise, çalışmanın şerhlerin analizinin yapıldığı bölümde yer almaktadır.

2.1.4.8.7. Abdülhay Ali Öztoprak

Abdülhay Efendi olarak bilinen Abdülhay Ali Öztoprak, 1886 yılında İstanbul’da dünyaya gelmiştir. Dedesi Şerif Ali Hüseyini Efendi, Mekke’den İstanbul’a hicret etmiş ve aile böylece bu topraklara yerleşmiştir. Hacı Nuri Efendi ve Gümüşhanevî Dergâhı Şeyhi İsmail Necati Elhac Mehmet Ezzağfirani’den icazetli olan Abdülhay Efendi, iyi derece Farsça ve Arapça bilgisine sahiptir. Uzun yıllar çevresindekilere ders veren Abdülhay Efendi, edebî hitabeti ile meşhurdur. 16 Temmuz 1961 Pazar günü vefat etmiştir. Abdülhay Efendi’nin hayatı boyunca üzerinde durduğu iki eserden biri Mevlânâ’nın *Mesnevî’si*, diğeri İbn Atâullah’ın *Hikem*’i dir⁴⁶⁰.

Beşiktaş Yahya Efendi Dergâhı son postnişini Abdülhay Efendi’nin eser üzerine yaptığı sohbetlerde tutulan notlar da *Veliler Sofrası* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1993)⁴⁶¹.

Kitabı hazırlayan İbrâhim Beğen, esere yazdığı Önsöz’de; bu eserin Abdülhay Efendi’nin sohbetlerinde tutulan notlardan derlenerek bir *Hikem* Şerhi haline geldiğini ve *Veliler Sofrası* adıyla yayınlandığını belirtmektedir. Eserin tamamen ‘Tevhid’ kavramını anlatmak ve şerh etmek üzerine kurulu olduğunu beyan eden Beğen, Abdülhay Efendi’nin de *Hikem*’i şerh ederken gayesinin bu esası izah etmek olduğunu söylemektedir.

⁴⁵⁸ Bkz. İskenderî, **Hikmetler Kitabı**, çev.: Orhan Parlak-Cemil Çiftçi, İstanbul, 1995.

⁴⁵⁹ İBB, Atatürk Ktp, Nadir Eserler Koleksiyonu, Osman Nuri Ergin Yazmaları, nr, 210.

⁴⁶⁰ Özdamar, Mustafa, **Abdülhay Efendi**, İstanbul, 1996, s.89-105.

⁴⁶¹ Abdülhay Efendi, **Veliler Sofrası**, haz.: İbrahim Beğen, İstanbul, 1993; Kara, “**el-Hikemü’l-Atâiyye**” mad. DİA, C.17, s.503.

Abdülhay Efendi şerhinde, Arapça orijinal metin yer almamaktadır. Ancak numaralandırılan hikmetlerin metninin çevirisi verilmekte, bu kısım kalınlaştırılmış harflerle yazılarak vurgulanmaktadır. Her hikmetin ardından da geniş tasavvufî izahlara yer verilmiştir. Eserde, 113 hikmet yer almaktadır.

Abdülhay Efendi, eseri şerh ederken genellikle âyet ve hadislerle açıklama yoluna gitmiş, birçok kere de tasavvufî kıssalarla açıklamalarını zenginleştirmiştir.

Öte yandan Abdülhay Efendi derin tasavvufî birikimi ile pek çok hikmeti tecelli-i zat, tecelli-i sıfat ve tecelli-i esmâ gibi, varlık mertebeleri yönünden inceleyerek yorumlamıştır.

122 sayfadan oluşan eser 113 hikmetin ardından; “Dînîn Direği Mü’minin Miracı Namaz” başlıklı bir bölümde, namaza dâir yapılan tasavvufî yorumlarla sona ermektedir.

2.1.4.8.8. Abdulaziz Hatip

Çağdaş bir yazar olan Abdulaziz Hatip, 1960 yılında Şırnak iline bağlı Alkemer köyünde doğmuş, ilkokulu bitirdikten sonra 1975’te Cizre Lisesi Orta Kısımından, 1980 târihinde Kırklareli İmam Hatip Lisesinden mezun olmuştur. Erciyes üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden 1984 yılında mezun olduktan sonra 1992 yılında M.Ü. İlahiyat Fakültesi’ne araştırma görevlisi olarak intisap etmiş, doktora ders döneminden sonra 1994 yılının başından itibaren 8 ay süreyle, “Müsteşriklerin Kur’ân’ın Kaynağıyla İlgili İddialarının Değerlendirilmesi” isimli teziyle ilgili araştırma, inceleme ve istişareler yapmak üzere Paris’te bulunmuştur. Sorbonne Üniversitesi bünyesindeki lisansüstü derslere dinleyici olarak devam edip kütüphanelerde araştırma yapmış ve 1996 yılında doktor olmuştur. 1998 yılında yardımcı doçent, 2001 yılında da doçentlik ünvanını almıştır. Telif ve tercüme (Arapça ve Fransızca’dan) olarak çok sayıda yayınlanmış kitabı bulunmaktadır⁴⁶².

Prof. Dr. Abdulaziz Hatip, Hikem-i Atâiye’yi *Hikem-i Atâiye* adıyla tercüme ve şerhetmiştir (İstanbul, 2008). Hikem-i Atâiye’deki hikmetler genelde belli konular

⁴⁶² İskenderî, **Hikem-i Atâiye**, terc. ve şerh: Abdulaziz Hatip, İstanbul, 2008 (iç kapak.).

çerçevesinde peş peşe sıralanmış, eserin orijinal tertibini bozmadan şerhe tabi tutulmuştur. Eserin sonuna eklenen indeksle konulu tertibin eksikliği telafi edilmiştir. Eserde önce özlü cümleler halinde olan hikmetlerin Arapça orijinal ve harekeli metni sunulmakta; ardından tercümesi aktarılmaktadır. Ünlü şârih Ahmed Mahir'in "*el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem*" isimli iki ciltlik eserinden alınan manzum tercümesi verildikten sonra aktarılan hikmetin şerhine ve geniş açıklamasına geçilmektedir.

2.1.4.8.9. Mustafa Enver Bey

Mütercim Ahmed Süheyl Ünver'in babası Mustafa Enver Efendi 25 Kâsım 1860'da Tırnova'da dünyaya gelmiştir. Telgrafçı olarak çalışan Mustafa Enver Bey, daha sonra Muhaberat Müdürlüğü'ne kadar yükselmiştir. Ancak ilme olan merakı sayesinde, içerisinde onlarca nadir hat örneğinin de bulunduğu, değişik konulardaki birçok dinî eseri ihtiva eden geniş ve zengin bir kütüphane kurmasına neden olmuştur. Çok iyi Fransızca bilen Mustafa Enver Bey, 1909 yılında İstanbul'da vefat etmiş ve Eyüp Sultan Mezarlığı'na gömülmüştür⁴⁶³.

Mustafa Enver Efendi'nin bir *Hikem* tercümesi bulunmaktadır. Ancak bu yazma basılmamıştır⁴⁶⁴. "*Atâullah İskenderî Hikem-i Atâiye Tercümesi*" adlı bu eseri; tüm araştırmalara rağmen bulunamamıştır.

2.1.4.8.10. Yahya Pakiş

Batman'ın Kozluklu İlçesi'ne bağlı Ulaşlı köyünde dünyaya gelen Yahya Pakiş, Nakşibendî tarîkatı usulü üzere hilafetini Seyyit Muhammed Raşit Efendi'den almış bir Nakşî şeyhidir. 2008 yılında vefat eden bu âlim ve şeyhe âit bir *Hikem-i Atâiye* şerhi bulunmaktadır. Kitap üç bölümden oluşmaktadır: 25 bölümü ihtiva eden Hikmetler Kısmı, Risaleler başlığı altında verilen üç risale ve son olarak da Münâcaat adlı Atâullah'ın münâcatının bulunduğu bölüm yer almaktadır.

Her hikmetin önce Arapça orijinal metni, sonra Türkçe anlamı, ardından da o hikmete dâir açıklamalara yer verilmiştir. Bu açıklamalarda zaman zaman Buhârî,

⁴⁶³ Ahmed Güner, Sayar, **A.Süheyl Ünver**, İstanbul, 1994, s.23-39; Osman, Ergin, **Balıkesirli Abdulaziz Mecdi Tolun Hayatı ve Şahsiyeti**, İstanbul, 1942, s.138.

⁴⁶⁴ Sayar, s.37; Ergin, s.138.

Müslim gibi hadis kitapları kaynak gösterilerek hadis-i şeriflere yer verilmiş⁴⁶⁵, zaman zaman da, yine geçtikleri kaynaklar verilerek büyük İslâm düşünürleri ve mutasavvıfların görüşleri ve sûfilere âit kıssalarla izahlar pekiştirilmiştir⁴⁶⁶.

Yahya Pakiş'in şerhinde dikkat çeken bir husus, doğal olarak tüm hikmetleri tasavvufî bir bakışın ürünü olan, okuyucularını hem ahlâken hem halen, hem de bilinç düzeyinde bir kemâle ve açılıma doğru götürmeye yönelik samimi açıklamalarda bulunmuş olmasıdır. Bir diğer ilginç husus da, kitapta 129-133. hikmetler arasındaki, özellikle vahdet-i vücûd düşüncesini hatırlatan hikmetlerin şerhinde, bu düşünceye yakın bir izahta bulunmasıdır. Nitekim kendisi bir Nakşî şeyhi olmakla beraber vahdet-i suhuddan ziyade vahdet-i vücûda yakın kabul edilebilecek izahlarda bulunması ilginçtir.

Kitabın sonunda, bir de "Lügatçe" bölümü yer almaktadır ve burada, çeşitli tasavvufî ıstılahların anlamlarına dâir bilgiler verilmektedir⁴⁶⁷. Eser, 296 sayfadan meydana gelmektedir.

2.1.4.9. Ŗârihi Meçhûl Ŗerhler

2.1.4.9.1. Ŗerhu'l-Hikem (BEEK, Ulucami Kit. No.1979, 120 varak)

2.1.4.9.2. el-Enfâs'uz-Zekiyye fî Ŗerh'il-Hikemi'l-Atâiye (Daru'l-kütüb, No.4149)⁴⁶⁸.

2.1.4.10. İstinsah Tarihî Belli Olmayan Ŗerhler

2.1.4.10.1. Muhammed Hatîb Vezîri

"*Keşfu'l-Gıta an Hikem-i İbn Atâ*" adıyla bu eser, Süleymâniye Kütüphânesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, Nu: 001323'te kayıtlı bulunmaktadır.

"*Keşfu'l Gıta an Hikem-i İbn-i Atâ*" adlı bu şerhin müellifi; Şemseddin Ebû Abdillâh el-Hatîb el-Vezîri'dir. Eserin bir özelliği, Hikem metnine (hikmetlere)

⁴⁶⁵ Bkz. İskedenderi, **Hikem-i Atâiye**, terc. ve şerh: Yahya Pakiş, İstanbul, 2009, s.14.

⁴⁶⁶ Bkz. İskedenderi, **Hikem-i Atâiye**, s.20,21.

⁴⁶⁷ Bkz. İskenderî, **Hikem-i Atâiye**, s.289-296.

⁴⁶⁸ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.84.

herhangi bir başlık veya numara verilmemiş olmasıdır. Ancak müellif; her hikmetin başında “kâle” (dedi) ve hemen ardından şerhe başlarken de “ekûlû” (derim ki) kelimelerine yer vererek bunlarla başlangıç yapmıştır ve bu kelimeleri kırmızı kâlemle yazmıştır.

Ayrıca, sayfalara on sayfada bir numara (kurşunkalemle yazılı olarak) konulmuştur.

Hikmetler genellikle uzun olmayan, kısa kısa cümlelerle açıklanmıştır. Az da olsa âyet, hadis, şiir ve âlimlerin sözlerine yer vermiştir.

Toplamda 80 sayfa olan bu eser, salât-u selam ve hamd ile bitmektedir⁴⁶⁹.

2.1.4.10.2. “Müntehâb-ü mine’l-Hikemi’l-Atâiye” Adlı Yazarı Belli Olmayan Şerh

Yazarı belli olmayan “*Müntehâb-ü mine’l-Hikemi’l-Atâiye*” adlı bu eser, Süleymâniye Kütüphanesi Reşid Efendi Koleksiyonu’nda, 000438/16 numarada kayıtlıdır. İçinde bulunduğu yazma eserin, 218-225 varakları arasında yer almaktadır.

“Bismillahirrahmanirrahim” diyerek başlayan şerh, “*Hikem-i Atâiye’nin* ilk metni ve dibâcesinden sonra, *Hikem*’in ilk metnidir. Yararlı ilim insanın kalbinde bir ışıktır...” sözleriyle devam etmektedir.⁴⁷⁰

Kütüphâne künyesinde, bu eserin kime âit olduğu belli değildir. Kitabın yazarı da, “şârih şöyle dedi” gibi görüşlerle hikmetlerin açıklamalarını vermektedir, ancak ne kendisinin ne de sözkonusu şârihin kimliği belli değildir.

Birinci hikmetle üçüncü hikmetin metnini yanyana yazmış ancak, ikinci hikmeti atlamıştır. Ve böylece şerh etmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla şârih, *Hikem*’den seçtiği hikmetleri alarak sadece onları açıklamıştır.

⁴⁶⁹ Vezîrî, *Keşfü’l-Gıta an Hikemi İbn Atâ*, Nu: 001323, v. 79-80.

⁴⁷⁰ *Müntehâb-ü mine’l-Hikemi’l-Atâiye*, Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi Koleksiyonu, Nu: 000438/16, v.218.

Her sayfanın ilk kelimesi bir önceki sayfanın son kelimesi olarak o sayfanın altında gösterilmiştir. Şerhte oldukça fazla âyet ve hadislere yer verilmiştir.

2.1.4.10.3. “Müntehâb min Sathi’l-Hikemi’l-İbn Atâ” Adlı Şerh

“*Müntehâb min Sathi’l-Hikemi’l-İbn Atâ*” adlı bu eser, Süleymâniye Kütüphânesi Esad Efendi Koleksiyonu, 001764/6 numarada kayıtlı bulunmaktadır. İçinde bulunduğu yazma eserin 90-110 varakları arasında yer alan eserin yazarı ve istinsah târihi belli değildir.

Kütüphane künyesinde adı “*Müntehab min Sathi’l-Hikemi’l-İbn Atâ*” olarak verilen bu eserin adı; kitabın başında “*Müntehab min Şerhi’l Hikem li İbni-’l-Atâ*” olarak verilmektedir⁴⁷¹.

Besmeleyle başlayan eserin yazarı belli değildir. Sayfalar numaralandırılmıştır (iki sayfa, tek bir sayfa kabul edilerek, iki sayfaya bir numara verilmiştir). Eserde, hikmetlerin metinleri verilmemiş, ancak hikmette geçen müellifce önemli görülen kelimeler verilerek bunlar ele alınmış ve açıklanmaya çalışılmıştır.

Hikmetlerin açıklanmasında, oldukça fazla âyetlere, hadislere ve mutasavvıfların, âlimlerin sözlerine yer vermiştir.

Bu eser, İhyâ-u-Ulûm, Avârifü’l-Maârif, Kûtu’l-Kulûb gibi eserlerden alıntılarla dolu olup, ayrıca şerhten çok müellifin seçtiği hikmetleri alarak onları yorumladığı ve kendi görüşleriyle başka sûfîlerin görüşlerinin aktarıldığı başlıbaşına bir eser niteliğindedir.

2.1.4.10.4. Şerhu’l-Hikem

“*Şerhu’l-Hikem*” adlı şârihi belli olmayan bu eser, 120 varaktır. Bir nüshası, BEEK’de bulunmaktadır. İçinde bulunduğu yazma eserin 42. sayfasından itibaren başlamaktadır. 125 varaktır. Eserin dili Arapça’dır.

⁴⁷¹ Müntehâb min Sathi’l-Hikemi İbn Atâ, Nu: 001764/6, ts., v.92.

Besmele, hamd ve salattan sonra “Allah’a yaklaştıran şeylerin en faziletlisi ve taat ehlinin bağlanacağı en güzel şey, zillet ve mahsunluk, kendi havl ve kuvvetinden tamamen vazgeçmektir ve Allah’a karşı fakirliğini hissettirir...” gibi bazı tasavvufi açıklamalarda bulunarak ilk hikmete bir giriş yapmış, daha sonra sırasıyla hikmetleri verip şerhetmiştir.

Hikmetin metinlerinin üstüne genellikle kırmızı bir çizgi çizilerek, metin kısmı vurgulanmıştır.

Hikmetleri numaralandırmamış yahut herhangi bir başlık koymamıştır. Ayrıca iki sayfaya bir numara vermek sûretiyle sayfalar numaralandırılmıştır.

Az da olsa âyetlere, hadislerle ve mutasavvıf âlimlerin sözlerine yer vermiştir. Örneğin aşağıdaki hikmetin açıklamasında şârih, bir hadisle ve bir sûfinin sözleriyle şerh yapmayı uygun görmüştür:

Şerhlerin yorumları genellikle klasiktir. Pek fazla orijinal dikkat çekici bir yorum bulunmamaktadır. Zaman zaman şârih, kıssalar anlatarak şerhini zenginleştirmiştir. Kitabın sonunda 155. sayfadan itibaren, Atâullah’ın mektup ve münâcaatı ve münâcaatın şerhi yer almakatdır. Eser, 167. sayfada bitmektedir.

2.1.4.10.5. Şeyh İbrâhim Nedim

Şârih Şeyh İbrâhim Nedim’in şerhi⁴⁷². Kitabın özel bir ismi yoktur. İstinsah; Şeyh İbrâhim’in oğlu Ali en-Nedim’e âittir. Kitap el yazmasıdır, 27 sayfadan ibarettir. Bir sayfası yazılı, bir sayfası yazılı değildir. Toplam 54 sayfadır.

Şerh, belli bazı bölümleri ihtiva etmekte ve ilgili yerin derkenarında hâşiye şeklinde yazılmıştır. Şerhte herhangi bir başlık veya bölüm yoktur. İlgili şerhler genellikle Hikem-i Atâiyye’de yer alan bazı kelimelerin veya bazı hadislerin açıklamasıdır. Hikem’n metni için de herhangi bir başlık açılmamış veya herhangi bir numara verilmemiştir. Yazı özellikle şerh kısmında çok daha okunaksızdır. Bu haliyle şerhten fazla istifâde etme imkânı yoktur.

⁴⁷² Şeyh Ali Nedim, **Hikem Şerhi**, Mektebetü Mustafa Kütüphanesi, Merkezi’l-Meşayihî’s-Sufiyye Bölümü, 4/41, Kâhire, ts.

Genellikle hikemde geçen bir veya birkaç kelimeye vurgu yapılarak, vecîzelerin şerhinde o kelimelerin açıklamaları bir hâşiye gibi verilerek kısaca şerh yapılmıştır.

Şerhlerinde bâzen başka şârihlerden de bahsetmiştir. Örneğin 20. sayfada, Zerruk'un bazı açıklamalarına yer vermiştir⁴⁷³.

2.1.4.11. Meşhur Hikem Şerhleri ve Analizleri

2.1.4.11.1. Yirmi Şerh ve Analiz Metotları

Bu bölümde temel olarak, araştırma neticesinde ulaşabilen çoğunluğu el yazması olan *Hikem* şerhlerinin genel bir analizine yer verilmeye çalışılmıştır. Burada temel amaç, İslâm dünyasında geniş bir coğrafyaya yayılmış olan *Hikem* şerhlerinin genel bir profilini çıkarmak; öne çıkan özelliklerini, benzerlik ve farklarını ortaya koymaktır. Ayrıca, bu şerhlerin en eski târihli olanlarını ve en son ortaya çıkan çağdaş örneklerini göstermek, böylece genel olarak geçmişten bugüne uzanan *Hikem* geleneğindeki şerhlerin genel yapısını ana hatlarıyla sunmaktır.

Bu şerhler; daha önceki bölümlerde içerikleri, tanıtımları ve analizleri yapılan altı Türkçe şerhten ve tabîî ki farklı dillere yapılan *Hikem* tercüme ve şerhlerinden bağımsız olarak, sadece Arapça ve Osmanlıca orijinal dillerindeki yazmalardan ve bir iki de matbu eserden yola çıkarak seçilmiştir. Aşağıdaki bölümde sunulan şerhler ve yazmaları, *Hikem* şerhi geleneğinde en eski yazma şerhler ve en önemli *Hikem* şerhlerine genel bir bakış sağlayabilir. Ve onların öne çıkan hususiyetleriyle tanınmalarına dâir bir genel perspektif sunabilir.

Bu arada, çalışmada *Hikem* şerhleri; şârihine nisbetle isimlendirilerek verilmiştir. Bilinen tüm *Hikem* şârihlerinin tanıtımlarına ayrılan bir önceki bölümde şârihler; hayatları, eserleri ve şerhlerinin özellikleriyle genel olarak tanıtıldığı için, bu bölümde tekrar şârihleri tanıtma gereği duyulmamış, şerhlerin tanıtımlarına yer verilmiştir.

⁴⁷³ Şeyh Ali Nedim, s.20.

Çalışmanın bu bölümünde şerhler; istinsah târihleri esas alınarak, elde bulunan yazmaların istinsah târihlerinden en eski olanları öncelenerek sıralamaya tabi tutulmuş ve bu prensibe göre tanıtımınlarına yer verilmiştir. Söz konusu şerhlerle ilgili analizlere geçmeden önce, istinsah târihlerine göre geçmişten bugüne ulaşılabilen ve incelenerek değerlendirilen şerhlerin bir listesi aşağıda sunulacaktır.

2.1.4.11.2. Yirmi Şerhin Kronolojik Sıralaması

İbrâhim Aksarayî'nin Şerhi: *İhkâmu'l-Hikem Şerhi'l-Hikemi'l-Atâie* adlı şerhin tahkîk ve tâliki Şeyh Ahmed Ferid el-Mezidî'ye âittir. Kâhire, 1431/2010'da ilk baskısı yapılmıştır. Bu yazmanın istinsah târihi hicri 904-905 yılıdır.

Ali b. Hüsameddin b. Abdülmelik el-Cevemburî el-Hindî Şerhi: Hicri 952 târihinde tamamlanmıştır.

Deccânî Şerhi: 1058 târihine âittir.

Muhammed b. İbrâhim b. Abbad Nifzî Rundî Şerhi: Bu eserin yazması 1063 târihlidir.

Ahmed b. Hayreddin el-Hâtifi Şerhi: 1078 târihli yazmadır.

Abdurrauf Münâvî Şerhi: Şerh 1093 yılında yazılmıştır.

Ali Kari (veya Aliyyu'l-Kâri) Şerhi: Telif, Hicri 1110 târihinde tamamlanmış.

İbn Abdu'n-Nâbî Şerhi: 1142 târihinde istinsah edilmiştir.

İbn Zikrî Şerhi: h. 1144 târihli yazmadır.

Ahmed b. Ahmed Zerruk Şerhi: Hicri 1191 târihlidir.

İbn Acîbe Şerhi: 1324'de Kâhire'de basılmıştır. İbn Acîbe, kitabı tamamladığı târih olarak Hicri 1221 târihini vermektedir.

Berîfkânî Şerhi (Nûreddin b. Abdülcebbâr), Basım bilgileri; Kâhire 1983'tür. Kitabın telifi 1239 yılında gerçekleşmiştir.

Mehmet Emin'in Münâvî Şerhi Tercümesi: Eser, hicri 1267 yılında tamamlanmıştır.

Ali Urî (Şarkâvî şerhini Osmanlıcaya tercüme etmiş): Eser, hicri 1296 da tamamlanmıştır.

Abdullah b. Hicazi b. İbrâhim eş-Şarkâvî Şerhi: Eser, hicri 1303 târihinde tamamlanmıştır.

Şernûbî Şerhi: 136 sayfalık bu basım 1348 târihlidir.

Şârih Muhammed İyd eş-Şafîi'nin el-Füyuzâtı Rabbâniye fî Şerhi'l- Hikemi'l- Atâiyye'si: Eser'in basım târihi 1379/1960, Kâhire'dir.

Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah'ın Hikem Şerhi: Kâhire, 1426/2005 târihlidir.

Said Havva Şerhi: 1429/2008 Kâhire târihlidir.

Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Şerhi: Dimeşk, 1430/2009'da basılmıştır.

2.1.4.11.3. Yirmi Hikem Şerhi ve Analizleri

Bu bölümde, şerhler; yazmaların istinsah târihleri itibariyle sıralamaya tabi tutulmuştur. Yoksa örneğin Rundî'nin Ğaysu'l-Mevâhib adlı şerhi basım târihi itibariyle şerhlerin en eskisidir. Eser ilk kez, 1285 hicri tarihinde (Mısır) Bulak'ta basılmıştır. Bu eser ayrıca, Mısır Kâhire'de, 1390/1970 târihinde iki cilt olarak basılmıştır. Ancak burada istinsah târihlerini esas aldığımız için, sıralama da ona göre yapılmıştır.

2.1.4.11.3.1. İbrâhim Aksarâyî

Şeyh Ebû Tayyip İbrâhim b. Mahmud b. Ahmed el-Aksarâyî, el-Mevâhibî'nin *İhkâmu'l-Hikem Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye* adlı şerhi bulunmaktadır.

Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphânesi Haraccıoğlu, Kit. Nu.888’de yazması bulunmaktadır. “*Bismillahirrahmanirrahim kâle şeyh üstad’ül-ârifin...*” diyerek başlamaktadır⁴⁷⁴.

Uzun bir mukaddimeden sonra hikmetlerin ilki şudur deyip, hikmetlere herhangi bir rakam, numara vermediği için bu hikmetlerin metnini kırmızı kâlemle yazmış, açıklamaları normal siyah renkte yazmıştır. İlk hikmet 8. sayfada başlamaktadır.

Bu yazmanın istinsah târihi hicri 904-905 yılıdır. Yazmanın müstensihinin adı; Muhammed b. Ahmed el-Mahalli eş-Şâfii’dir⁴⁷⁵.

Yazmada iki sayfada bir numara verilmiştir. Toplam 219 varaktır.

Şerhlerle, hikmetler arasında genellikle bir bağlantı kurarak geçiş yapmıştır. Örneğin yeni bir hikmeti yazmadan önce yaptığı önceki açıklamayla bir bağlantı kurarak genellikle “*bunun için dedi ki..*” cümlesini kullanmış ve ondan sonra metne geçmiştir. Misâl olarak “*sen dilediğini hidâyete erdiremezsin*” (Kasas 28/56) âyetini zikrettikten sonra “*bunun için dedi ki, sana âit olmayan tedbiri bırak, rahat et. Başkasının senin için üstlendiği şeyi yapmaya kalkışma*” açıklamasını yapmaktadır⁴⁷⁶.

Şârih, şerhinde âyet ve hadislerle çok az yer vermiş, genel olarak kendi tasavvufi yorumlarını kullanmıştır. Metinde bazen, yazdığı kelimelerin üstünü çizmiş ve o haliyle bırakmıştır⁴⁷⁷.

İhkâmu’l-Hikem Şerhi’l-Hikemi’l-Atâiye adlı şerhin tahkik ve tâliki Şeyh Ahmed Ferid el-Mezidî’ye âittir. Kâhire, 1431/2010’da ilk baskısı yapılmıştır.

Kitap, iki sayfalık bir mukaddime ile başlamaktadır. Burada muhakkik, rüyada gördüğü şeyhinin emri üzerine kitabı tahkik ettiğini söylemektedir⁴⁷⁸.

⁴⁷⁴ Mevâhibi, el-Aksarayî, Şeyh Ebu Tayyip İbrahim b. Mahmud b. Ahmed, **İhkâmu’l-Hikem Şerhi’l-Hikemi’l-Atâiye**, BEEK , Haraccıoğlu, Kit. Nu.888, t.s,v.2.

⁴⁷⁵ Mevâhibî, Kit. Nu.888, t.s, v.219.

⁴⁷⁶ Mevâhibî, Kit. Nu.888, t.s, v.11.

⁴⁷⁷ bkz. Mevâhibî, Kit. Nu.888, t.s, v.38.

⁴⁷⁸ Mevâhibî, **İhkâmu’l-Hikem Şerhi’l-Hikemi’l-Atâiye**, Kâhire, 1431/2010, s. 4.

Muhakkik daha sonra, İbn Atâullah'ın tercüme-i haline, eserlerine ve âlimlerin onun hakkındaki övgü dolu sözlerine dâir 3 sayfalık bir bölüme yer vermiştir⁴⁷⁹.

Muhakkik Mezidi tarafından daha sonra, el-Aksarâyî'nin kısaca hayatı ve eserlerine yer verilmiş⁴⁸⁰ ve arkasından da değişik hikmetler konusunda eser yazan bazı âlimler ve onların adları zikredilmiştir⁴⁸¹. Ayrıca, muhakik, şerhin el yazmasından bir sayfalık bir numuneye de yer vermiştir. *Hikem Şerhi* kısmı, 25. sayfadan başlamış 307. sayfaya kadar sürmüştür. Kitabın sonunda 4 sayfalık bir kaynak listesi verilmekle beraber, içindekilere yer verilmemiştir. Şerh, "*Ahkamda ihlaslı olan kalplerin pınarından hikmetleri fişkirtan Allah'a hamd ederim..*" sözleriyle başlamaktadır⁴⁸².

Her bir hikmeti şerhinde numaralandıran İbrâhim Aksarâyî, toplam 317 hikmete yer vermiş ve metnin altlarında da açıklama yapmıştır. Şârih, şerh yaparken kendine has farklı yorumlarda da bulunmuştur. Örneğin "*kişinin ameline itimat etmesinin alameti bir hatasının olması anındaki ümidin noksanlaşmasıdır*" şeklindeki hikmeti, Aksarâyî şöyle açıklamaktadır:

*"Ben derim ki; kişinin sâlih amellerine (ister günahlardan sıyrılıp tevbe etmek sûretiyle, ister daha fazla Allah'a yönelmek sûretiyle olsun) güvendiğini gösteren alâmetlerden biri, bir günah anında veya bir sünneti terk etmek veya noksan bırakmak anındaki Allah'a olan güzel zannının noksanlaşmasıdır. Öyle bir düşünce, kişinin amelinin kendisini kurtaracağına olan itimadından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki bu düşünceyi, 'kimse ameliyle cennete gitmez' hadisi reddetmektedir. Alâmetlerden birisi de, güzel bir amel yaptığı zaman ümidin daha fazlalaşmasıdır. Hâlbuki kula yakışan kendi yanındakine güvenmek değil, sadece Allah'ın rahmetini ümit etmektir..."*⁴⁸³

Kitabı önemli kılan bir husus da, muhakkik Mezidi'nin, dipnotlarda, başta İbn Acîbe olmak üzere diğer şârihlerin (Şarkâvî, Şeyh Zerruk gibi) şerhlerinden konuyla ilgili geniş bilgiye yer vermesidir.

⁴⁷⁹ Mevâhibî, s. 5-8.

⁴⁸⁰ Mevâhibî, s. 9-14.

⁴⁸¹ Mevâhibî, s. 15-20.

⁴⁸² Mevâhibî, s. 25.

⁴⁸³ Mevâhibî, s. 28-30.

Hikmetleri açıklarken şârih bâzen metnin farklı yorumlarında bulunmuş, o hikmete değişik açıklamalar getirmiştir⁴⁸⁴.

Şârih şerhinde, az da olsa âyet ve hadislere de yer vermiştir.⁴⁸⁵ Hikmetleri, metnin altında şerh ederken genellikle, özet halde, toplu ve kısa açıklamalarla şerh etmiştir. Ayrıca, hikmetlerde geçen bazı kelimelerin sözlük ve terim anlamlarını açıklamıştır. Örneğin 68 numaralı hikmet şöyledir:

‘Kim nimetlere karşı şükretmezse, onların yok olmasına fırsat vermiş demektir. Kim şükrederse, onu tutup kayıt altına almış demektir’⁴⁸⁶.

el-Mevâhibi, bu hikmeti açıklarken ‘şükür’ kavramını açıklamış ve onun kayıt edilmesi ise hem davranış biçimleriyle, hem lisanla olduğu yorumuna yer vermiştir. ‘Şer’i şükür’ kavramını kullanarak da Allah’ın emirlerini hem iç hem dış organlarla yerine getirmek anlamında olduğunu söyleyerek, bu hikmeti açıklamıştır⁴⁸⁷.

2.1.4.11.3.2. Ali b. Hüsâmeddîn b. Abdülmelik el-Cevembûrî el-Hindî

Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye ismiyle, Süleymâniye Kütüphânesi, Hekimoğlu, 0000466 numarada kayıtlı olan Hindî’nin bu şerhi, İbn Abbad er-Rundî’nin şerhinin bablara ayrılarak sunulduğu bir şerhdir.

Hindî’nin şerhi “Bismillahirrahmanir-rahîm elhamdülillahi el-mülhimi bis’savabi..” sözüyle başlamaktadır. Salât-u selamdan sonra müellif şöyle demektedir:

“Bu kitap, et-Tenbih adındaki Hikem şerhinin bablara ayrılmasıdır. Bu kitap şeyh, âlim, ârif-i billah İbn Abbad kuddiserirruhuya âittir. Ben, şârihin kelimelerinden, ne lafız olarak ne de ibâre olarak bir şeyi ne fazla ne de eksik söylemem... Şimdi şârihin dibâcesini zikredeceğim. Ki bunu da kitabından hiçbir şeyi eksik bırakmadan yapacağım. İşte başlıyorum: Bismillahirrahmanirrahim...”⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ bkz. Mevâhibî, s. 58,59.

⁴⁸⁵ bkz. Mevâhibî, s. 68,69, 73,74,76.

⁴⁸⁶ Mevâhibî, s. 113.

⁴⁸⁷ Mevâhibî, s. 114.

⁴⁸⁸ Müttakî, Ali b. Hüsameddîn el-Hindî, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Süleymâniye Kütüphânesi, Hekimoğlu Ali Paşa ve Camii Koleksiyonu, Nu: 000466, v. 1.

Bu sözlerden de anlaşıldığı üzere, bu eser, İbn Abbad'ın Hikem şerhinin bablara ayrılmış olan şerhidir. Şerhin ilk sayfasında adı “Şerhu'l-Hikem'il-Atâiyye” olarak geçmektedir. Hindî; Rundî'ye âit şerhin metninde bazı başlıkları kırmızıyla yazmıştır. (Bismillâhi, amma ba'du, elhamdülillahi... gibi kelimelerle, bölümlerin başlıklarını kırmızıyla yazmıştır.)

Şerhin ikinci sayfasında ‘Fihrist’ başlığı altında kitabın bablarının isimleri verilmiştir. Bu isimlerden bazıları şöyledir: İlim bâbı, tevbe bâbı, ihlas bâbı, salat bâbı, vakte riâyet bâbı, zikir bâbı, fikir bâbı, züht bâbı, yoksul-fakir bâbı, tevâzu bâbı, havf-recâ bâbı, kabz-bast bâbı, vaaz ve kalplerdeki tesir etmesinin şartları, şükür bâbı, müellifin münâcaat bâbı...

Her bâbın hangi sayfada geçtiğine dâir kelimelerin altında numara verilmiştir. Hindî, Rundî'nin şerhine bir eksik veya bir fazlalık koymamakla beraber, yaptığı tevib çalışması kitabın konularının kolay bulunmasına ve dolayısıyla daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

Sayfa numaraları iki sayfaya bir numara gelecek şekilde verilmiştir. 140 sayfa olan bu şerhi istinsah eden kişi Emin Muhammed b. Yusuf b. Zeyn b. Osman'dır. Hicri 952 târihinde tamamlanmıştır⁴⁸⁹.

2.1.4.11.3.3. Deccânî

“*el-Feridetü'l-Vustâ bitercemeti Hikem-i İbn Atâ*” adıyla Süleymâniye Kütüphânesi H.Hüsnü Paşa Koleksiyonu 000791 numarada kayıtlı olan bu eser, 1058 târihine âittir.

Besmele, salâvat-ı şerife ve hamd ile başlamıştır. Sayfalar numaralandırılmıştır (iki sayfa, tek bir sayfa kabul edilerek, iki sayfaya bir numara verilmiştir). Atâullah ile ilgili uzun bir methiyeden sonra kendisi şu bilgiye yer vermiştir: Ben her hikmet hakkında, Allah'ın muvaffak ettiği şekilde bir veya birkaç hadis yazmayı düşündüm.

⁴⁸⁹ Müttaki, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, v. 140.

Bunu Peygamber Efendimizin şu hadisine binâen düşündüm: O (veda hutbesinde) demişti ki: *“Burada bulunanlar, bulunmayanlara sözlerimi ulaştırın”*⁴⁹⁰.

Hikmetleri herhangi bir başlık altında vermemiştir. Bâzen, “şeyh, müellif veya metin sahibi şöyle dedi” diyerek hikmete giriş yapmaktadır. Hikmetler genellikle kırmızı kâlemle yazılmış olduğu gibi, bazı hadisler de kırmızı kâlemle yazılmıştır. Ancak bu kuralı tümü için söylemek mümkün değildir. Şârih başta dediği gibi, hadislere zaman zaman yer vermiş, ancak bunun yanı sıra âyetlere ve âlimlerin, sûfîlerin görüşlerine de yer vermiştir. Az da olsa bazı şiirleri de şerh yaparken kullanmaktadır. Buna şu örnek verilebilir:

*“O sana kendini tanımaya yönelik bir kapı açınca, artık amelinin az olmasına fazla önem verme. Şüphesiz, o kapıyı açması, kendini sana tanıtmak istemesindendir. Bilmez misin ki, kendini tanıtmak isteği O’nun sana ihsanıdır. Ameller ise, senin O’na hediyendir. O’nun sana ihsanı yanında, senin O’na hediyeinin ne önemi olabilir”*⁴⁹¹.” Bu hikmeti açıklarken şu âyet ve şiire yer vermiştir:

“Bizim yolumuzda cihat edenlere, yollarımızı göstereceğiz. (Ankebût, 29/69)

Âyette gösterilecek olan hidâyet yollarından maksat, ihlas ile mârifet yoludur. Sonra tevhid yoludur ki, o ihsan derecesidir. Âyetin “iyi davrananlarla beraberdir” şeklindeki son cümlesi buna işaretir. Sen, ne zaman kendi nefsin için değil, Allah için mücahidlerin yürüyüşü gibi yürürsen, Allah sana bir cihette bir kapı açar kendini sana tanıttırır. Eşyayı, hakîkatte olduğu gibi sana gösterir (...) Allah’ın sana kendini tanıttırmasının, O’nun sana bir lütfu olduğunu ve zat-ı akdesinin huzuruna yükseltip bir ünsiyet vermeye yönelik olduğunu idrak ettiğin zaman, seni mânen kendi bedenine bağlı olmaktan alıkoyar, kendiyle meşgul eder.(...) Bu durumda, senin kalbin yatıştır(...) Nitekim şair demiş ki:

*Her şeyde bir âyet vardır ki, Allah’ın bir olduğunu gösterir”*⁴⁹².

⁴⁹⁰ Deccânî, Seyfüddin Ahmed b. Muhammd b. Yunus; **el-Feridetü'l-Vusta bitercemeti Hikemi İbn Atâ**, 1058, v.3.

⁴⁹¹ Deccânî, v. 18.

⁴⁹² Deccânî, v. 18-20.

Deccânî'nin, hikmetleri açıklarken, mutasavvıfların görüşlerinden de yararlanarak nasıl şerh yaptığına dâir bir örnek de şöyledir:

“Yanında, varlığı bile söz konusu olmayan bu âlemin O’na karşı sana perde olması, sana olan kahrının işaretidir⁴⁹³.”

Bu hikmetin açıklamasında, Deccânî; Hasan-ı Şâzelî'nin şu sözüne yer vermiştir:

“Biz, Allah’a iman ve ikan gözüyle bakarız. Onun için bu, bizi delil ve burhandan müstağni kılar. Biz, vâhid olan Allah’tan başka varlıkta bir şey olup olmadığına dâir, O’nu delil getiriyoruz, fakat biz, O’ndan başkasını görmüyoruz⁴⁹⁴.”

226 sayfalık bu eser, salât-u selam ve hamd ile sona ermektedir⁴⁹⁵.

2.1.4.11.3.4. Muhammed b. İbrâhim b. Abbad Nifzî Rundî

İbn Abbad Rundî'nin şerhi'nin Süleymâniye Kütüphânesi Laleli Koleksiyonunda bulunan yazması 1063 târihlidir⁴⁹⁶.

“Bismillahirrahmanirrahim vema tevfikî illâ billâh..⁴⁹⁷” diyerek başlayan yazma, iki sayfaya bir numara verilmek şeklinde (sol sayfa numaralandırılarak) numaralandırılmıştır. Hamd ve salât-ü selamdan sonra övgülerle andığı İbn Atâullah'ın ‘şöyle söylediğini’ ifâde ederek hemen hikmetlerin şerhine başlamıştır.

Hikmetlerin metin kısmı için herhangi bir özel, bölüm, numara veya mürekkep kullanılmamıştır. Fakat her hikmetin başında *“ve kâle radiyallahu anh..”* ifâdesini kırmızı kâlemlle yazmıştır.

⁴⁹³ Deccânî, v. 33.

⁴⁹⁴ Deccânî, v. 34.

⁴⁹⁵ Deccânî, v. 226.

⁴⁹⁶ Nifzî, Muhammed b. İbrahim b. Abdullah er-Rundi İbn Abbad, **Gaysü'l-Mevâhibi'l-Aliyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu; Nu: 001399.

⁴⁹⁷ Nifzî, **Gaysü'l-Mevâhibi'l-Aliyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye**, Nu: 001399; s.1.

Öyle anlaşıyor ki, şârih önce *Hikem*'in metnini kendi düşüncesi doğrultusunda bölümlere ayırmıştır. Her bölümün başında ‘ *Ve kâle radiyallahu anh* ‘ ifâdesini belirleyici bir tekrar ibaresi olarak kırmızı mürekkeple yazmıştır.

İlk bölümde, metni istinsah eden Muhammed b. Aclan b. Süleyman b. Muhammed b. Bedrus, önce tüm hikmetlerin metnini koymuş, daha sonra şârihin şerhine yer vermiştir.

Mahtut olan eserde, hikmetlerin metinleri on sekiz bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm; (Matbu olandaki sıralamaya göre), 1-16 arasındaki hikmetleri ihtiva etmektedir.

İkinci bölümde 17-31 arasındaki hikmetlere, üçüncü bölümde 32-47 arasındaki hikmetlere, dördüncü bölümde 48-59 arasındaki hikmetlere, beşinci bölümde 60-68 arasındaki hikmetlere, altınca bölümde 69-88 arasındaki hikmetlere, yedinci bölümde 89-104 arasındaki hikmetlere, sekizinci bölümde 105-124 arasındaki hikmetlere, dokuzuncu bölümde 125-141 arasındaki hikmetlere, onuncu bölümde 142-155 arasındaki hikmetlere, on birinci bölümde 156-165 arasındaki hikmetlere, on ikinci bölümde, 166-178 arasındaki hikmetlere, on üçüncü bölümde 179-191 arasındaki hikmetlere, on dördüncü bölümde 192-203 arasındaki hikmetlere, on beşinci bölümde 204-222 arasındaki hikmetlere, on altıncı bölümde 223-237 arasındaki hikmetlere, on yedinci bölümde 238-249 arasındaki hikmetlere, on sekizinci bölümde 250-264 arasındaki hikmetlere yer verilmiştir.

Bu bölümlerden sadece on sekizinci bölümün başında ‘ *Ve kâle radiyallahu anh* ‘ ifâdesi yazılmamış, (belki de unutulmuş), onun yerine ilk hikmet metni kırmızı renkte yazılmıştır.

İki sayfaya bir numara verilmiştir. Hikmetlerin tüm metni, sayfa 1-11 arasında bu onsekiz bölümde gruplandırılarak yazılmış, daha sonra şerh kısmına geçilmiştir. 12. sayfadan itibaren 18. sayfaya kadar, İbn Atâullah'ın dostlarına yazdığı mektupların metni bulunmaktadır. 18. sayfadan 21. sayfaya kadar da, Atâullah'ın münâcaatının metnine yer verilmiştir. Böylece Atâullah'ın *Hikem* kitabının tamamını verdikten sonra 21. sayfadan itibaren İbn Abbad'ın şerhi başlamıştır. Şerhin başında Atâullah'ın bir

mukaddimesine yer verilmiştir. *‘Bismillahirrahmanirrahim rabbi yessir vela tuassir..⁴⁹⁸*” diyerek başlamaktadır.

Bu giriş yazısı 23. sayfaya kadar devam etmekte, bu sayfadan itibaren *“Kâle el-müellif radiyallahu anh* “ diyerek kırmızı kalemle birinci hikmetin metni verilmekte hemen altında da şerh edilmektedir. Bu şekilde, şerhler bölümünde önce hikmetlerin metni verilmekte sonra her birinin altına şerhleri yazılmaktadır.

Hikmetler numaralandırılmamıştır. Hikmetlerin metinleri kırmızı mürekkeple yazılmış, böylece şerh ile metin arasındaki farkın anlaşılması sağlanmıştır. Şârih, şerhinde âyet, hadislere yer verdiği gibi, âlimlerin, özellikle mutasavvıf olanların görüşlerine de yer vermiştir. Bâzen de, konuyu tıpkı ünlü şârihlerden Şeyh Zerruk gibi bazı şiirlerle pekiştirmeye çalışmıştır. Örneğin 15. hikmetin şerhinde bunu görmek mümkündür:

“Yanında varlığı bile söz konusu olmayan bu âlemin, O’na karşı sana perde olması, sana olan kahrının işaretidir⁴⁹⁹.”

İbn Abbad Rundî’nin şerhi şöyledir.

“Âriflerin ve muhakkiklerin makaleleri, işaretleri ve görüşleri; Allah’tan başka tüm varlıkların yani masivanın zatı itibariyle mutlak yokluk olduğu yönündedir. Bu varlıklardan hiçbirisi Allah’a nisbetle varlık vasfına hâiz olamazlar. Çünkü böyle bir vasıflanma bir şirki ve duâliteyi doğurur ki, bu tevhid ihlâsına aykırıdır. Nitekim Cenab-ı Allah şöyle buyurmuştur: ‘O’nun zat-ı akdesi hariç, her şey yok olmaya mahkumdur’ (Kasas, 28/88). Hazreti Peygamber de şöyle demiştir: ‘Şâirin söylediği en doğru söz, ‘Allah’tan başka her şey batıldır’ sözüdür⁵⁰⁰.”

Yukarıdaki Rundî şerhinin dikkat çekici bir başka özelliği ise, şârihin yorumlarının vahdet-i vücud düşüncesi çerçevesinde ortaya çıkmış olmasıdır. İbn Abbad Rundî, tek hakiki varlığın Allah olduğunu ve O’na nisbetle tüm diğer varlıkların yokluk yani adem sayılabileceğini belirtmekle, vahdet-i vücud inancı ve düşüncesi içerisinde, o

⁴⁹⁸ Nifzî, *Gaysü'l-Mevâhibi'l-Aliyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 001399, s.21.

⁴⁹⁹ Nifzî, *Gaysü'l-Mevâhibi'l-Aliyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 001399, s.28.

⁵⁰⁰ Nifzî, *Gaysü'l-Mevâhibi'l-Aliyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 001399; s.28.

sisteme âit bir bakış açısı ile, ontolojik bir yorumda bulunmuştur. Rundî'nin şerhinin öne çıkan bir özelliği olarak bu durumu görmek mümkündür. Yine Rundî'nin şu yorumu da, aynı bakış açısıyla varlıkta Allah'tan gayri mevcut olmadığını dile getirmektedir:

*“Biz iman şuuru ve kesin ilim (yakın) ile Allah’a baktığımızdan, O bu konuda bizi delil ve burhandan müstağni kılmıştır. Biz varlıkta tek olan Hakk’tan başka bir şeyin olup olmadığına da Allah’ı delil getiriyoruz. O’ndan başka bir şey göremiyoruz. Eğer mutlaka bir şey görmek istesek onu da ancak havadaki toz zerrecikleri gibi görürüz ki, kontrol etsen orada hiçbir şeyin olmadığını göreceksin.”*⁵⁰¹

Bu yazma 231 sayfadır. Hicri 1063’te yazılmıştır. Müstensih; Muhammed b. Aclan b. Süleyman b. Muhammed b. Bedrus’tur.

İbn Abbad Rundî'nin bu şerhi basılmıştır. Kitabı talik ve tahkik eden Dr. Muhammed Rıza b. Muhammed Beşir el-Kahveci’dir. Birinci baskı Dimeşk 1423/2003 târihine âittir.

Kitabü Şerhi’l Hikem adıyla basılan eser, *Ğaysu’l-Mevâhib’il-Âliyye fi Şerhi’l-Hikemi’l-Atâiye* adıyla meşhurdur. Kitapta 5-59 sayfaları arasında yer alan bir mukaddime bulunmaktadır⁵⁰².

Dr. Muhammed Rıza, birinci sayfada kısa bir hamd ve salât girişinden sonra, ‘Sûfîlerin amelî Allah’ın mârifetine ulaştıran yollarının temel esasları’ başlığı altında, değişik âyet ve hadislerle, tasavvufî mânâyı açıklamaya çalışmıştır. Arkasından, ‘tarîkatta giden sâlik için luzumlu bazı tavsiyeler’ başlığı altında dört-beş maddeyle konuyu açıklamaya çalışmıştır. Bunun arkasından ‘ehl-i tarîkin bazı ıstılahları’ başlığını kullanmış ve bu konuyu anlatmıştır. Daha sonra *Kitâbü’l-Hikem* başlığı altında *Hikem-i Atâiye*’den özetle bahsetmiş ve Zerruk, el-Aksarâyî, el-Münâvî, eş-Şernûbî, İbn Abbad, İbn Acîbe’nin şerhlerine işaret etmiştir. Sonraki kısımda ise, yaptığı işleri anlatmakta,

⁵⁰¹ Nifzî, *Ğaysü’l-Mevâhib’il-Âliyye fi Şerhi’l-Hikemi’l-Atâiye*, Nu: 001399; s.28.

⁵⁰² Nifzî, *Kitabü Şerhi’l-Hikem*, talik ve tahkik: Muhammed Rıza b. Muhammed Beşir el-Kahveci, Dimeşk 1423/2003, s.5-59.

bu nüshayı şekillendirdiğini, anlaşılmayı kolaylaştırmak için değişik maddelemeler, numaralandırmalar ve imla işaretleri kullandığını belirtmektedir.

Dr. Muhammed Rıza, *Hikem*’in metnini ve şerhini birbirinden ayırdığını, hikmetleri numaralandırdığını, âyetlerin ve hadislerin kaynaklarını verdiğini, yarım olan âyetlerin metnini tamamladığını, *Hikem*’le birlikte Atâullah’ın mektuplarını ve münâcaatını da koyduğunu belirtmektedir.

Kitapta, alfabetik bir fihristin yanı sıra, Kur’ân âyetleri ve hadisler için de birer fihrist vardır. İbn Atâullah’ın hayatı ve eserlerinin anlatıldığı bölümün ardından, Hasan Şâzelî’nin biyografisi verilmekte, son olarak da şârih İbn Abbad Rundî’nin hayatına kısaca yer verilmiştir. İbn Abbad’ın *Hikem* şerhi, 64-505. sayfalar arasında yer almaktadır. Şerh “*Bismillahirrahmanir-rahim, kâle el-abdul-fakir..*” cümlesiyle başlamaktadır.

Birinci hikmet 68. sayfada yer almakta, en son 264 numaralı hikmet ise 504. sayfada yer almıştır. Yani eser, numaralandırılan 264 hikmeti ihtiva etmektedir.

İbn Abbad er-Rundî ‘nin *Ğaysu’l-Mevâhib’il-Âliyye* adlı bu şerhi; basım târihi itibariyle şerhlerin en eskisidir. Eser ilk kez, 1285 hicri târihinde (Mısır) Bulak’ta basılmıştır.⁵⁰³

Bu eser ayrıca, Mısır Kâhire’de, 1390/1970 târihinde iki cilt olarak basılmıştır. Zerruk’un şerhini talik ve tahlil eden Dr. Abdulhalim Mahmud ve Dr. Mahmud b. Şerif, bu eseri de talik ve tahlil etmiştir⁵⁰⁴.

2.1.4.11.3.5. Ahmed b. Hayreddin el-Hâtîfî

Bu eserin bir nüshası, “*Mürşidü’l-Ümem Şerhu’l-Hikemi’l-Atâiye*”, adıyla Süleymâniye Kütüphânesi, Laleli Koleksiyonu, Nu: 003655’de kayıtlıdır. Bu yazma, içinde bulunduğu kitabın, 77-147 varakları arasındadır.

⁵⁰³ Halefullah, Ahmed İzzeddin Abdullah, *Kitab’ul-Hikem li İbn-i Atâullah es-Sekenderî*, Kâhire 2005, s. 201.

⁵⁰⁴ bkz. Nifzî, *Ğaysu’l-Mevâhib’il-Âliyye*, talik ve tahlil: Abdulhalim Mahmud - Mahmud b. Şerif, Kâhire 1390/1970.

Ancak kitabın sonunda müellifin adı, Ahmed b. Ahmed b. Muhammed Hayreddin el-Halife olarak verilmektedir. Öte yandan Süleymâniye Kütüphânesi'ndeki künyesinde ise ismi şöyle geçmektedir: Ahmed b. Ahmed Hayreddin el-Hâtîf⁵⁰⁵.

Müellif, şerhe hamd ve salât selamdan sonra bir sayfaya yakın süren İbn Atâullah'a dâir kerâmetler ve övgü dolu sözlere yer vermiş, daha sonra hikmetleri şerhetmeye geçmiştir. Hikmetleri; birinci, ikinci hikmet şeklinde sıralayarak başlıklandırmıştır. Ancak ilginç olan hikmetlerin metinlerini vermemesi, bu hikmetleri bir bütün halinde yazmak yerine, söz konusu hikmetleri, kelime veya cümlelere ayırarak, bunların hemen altında şerhlerini yazmayı tercih etmesidir. Metin kısmı, altına bir kırmızı çizgi çekilerek vurgulanmıştır.

İki sayfaya bir numara verilmiştir. (Ancak bu numaralar müstensihin kâlemiyle değildir, kurşun kâlemle latin numaralarıyla verilmiştir.)

Müellif şerhinde, az da olsa, âyet, hadis ve âlimlerin sözlerine yer vermiştir.

Örneğin, “*günah, seni affedeceğine ilişkin, Allah’a güzel zan beslemekten seni alıkoyacak kadar, gözünde büyük görünmesin...*”⁵⁰⁶ şeklinde hikmetin açıklamasında şârih, günahı büyük görmenin iki şekline şu şekilde işaret etmiş ve şu hadislere yer vermiştir:

“*Eğer bir günahı büyük gördüğün zaman o günah seni ümitsizliğe götürüyorsa, bu düşünce yanlıştır, kötüdür. Yok, eğer günahı büyük görmen, seni tevbeye sevk ediyorsa, bu büyüme güzel bir şeydir. Ve îmanın alâmetlerindendir. Nitekim hadîs-i şerîfte buyurulmuştur ki: “Mü’min, günahını, başına yıkılacak bir dağ gibi görür. Fasık ise, burnuna gelip konup giden bir sinek gibi görür.”*”⁵⁰⁷

Allah’ın rahmetinden ümit kesmenin doğru olmadığını pekiştirmek için de, şu hadislere yer vermiştir:

⁵⁰⁵ Hâtîfî, Ahmed b. Ahmed Hayreddin, **Mürşidü'l-Ümem Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, Nu: 003655, v.147.

⁵⁰⁶ Hâtîfî, **Mürşidü'l-Ümem Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**, Nu: 003655, v.91.

⁵⁰⁷ Hâtîfî, **Mürşidü'l-Ümem Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**, Nu: 003655, v.91.

“ Beni hak olarak gönderen Allah’a yemin olsun ki! Eğer günah işlememiş olsaydınız, Allah sizi ortadan kaldırır, günah işleyen bir topluluk getirirdi, ta ki, onlar istiğfar etsinler ve Allah da onları mağfiret etsin.”, “Benim şefaati ümmetimden kebâiri işleyenler içindir⁵⁰⁸. ”

Müellifin şerhinin bir özelliği de, bazı hikmetleri tasavvufun derin konularıyla ilişkilendirerek, derin ve güzel açıklamalarda bulunmasıdır. Bu şerhleri yaparken bâzen tek bir kelime üzerinde durarak, tüm metni o kelimenin izahıyla açmaktadır. Aşağıdaki hikmet ve açıklaması bunun güzel bir örneğidir:

“Allah’ın ibâdet ve duâlarında daim kıldığı ve ona mânevî desteğini sürdürdüğü bir kulu gördüğün zaman, onda ariflerin simasını ve Allah’ı sevenlerin güzel görünüşünü fark etmeme bahanesiyle, Rabbinin ona olan lutuflarını sakın küçümseme. Çünkü eğer, ilâhî feyiz olmasaydı, onun ibâdet ve duâya devam durumu söz konusu olmazdı⁵⁰⁹. ”

Hikmetini açıklarken burada yer alan ‘abd’ kelimesini şöyle açıklar:

“Yani havastan olan bir ‘kul’u (...) Bu havas olanlar iki kısımdır: Ebrâr ve mukarrebûn. Ebrâr olanlar, kendi hazları ve iradeleriyle devam eden, sürekli salih amellerde ve taatta bulunan, cennetlerdeki yüksek dereceleri kazanmak için ticaret eden kimselerdir. Bunlar zahit ve abidlerdir. Mukarrebûn olanlar ise, haz ve iradeleri kendilerinden alınmış, sırf Hakk mabudun hukukuna riâyet etmede istimal edilen kullardır. Bütün maksatları ona kulluk etmek ve rızasını kazanmaktır. Onlar arif ve muhib olan kullardır. Her iki grup da Allah’ın yardımıyla bulundukları makamlarında devam ederler⁵¹⁰. ”

Eserin sonunda kitabın h.1087 tarihinde tamamlandığı bilgisi verilmektedir.⁵¹¹ Ancak Süleymânîye Kütüphânesi’ndeki künye bilgilerinde 1078 târihi verilmektedir.

⁵⁰⁸ Hâtîfî, **Mürşidü'l-Ümem Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**, Nu: 003655, v.91.

⁵⁰⁹ Hâtîfî, **Mürşidü'l-Ümem Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**, Nu: 003655, v.94.

⁵¹⁰ Hâtîfî, **Mürşidü'l-Ümem Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**, Nu: 003655, v.94.

⁵¹¹ Hâtîfî, **Mürşidü'l-Ümem Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**, Nu: 003655, v.147.

2.1.4.11.3.6. Abdurraûf Münâvî

“*Dürerü'l-Cevheriyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Ataiye*”, adıyla Süleymâniye Kütüphânesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu; Nu: 001353'te kayıtlı bulunan bu şerhin başlangıcında adı ‘*Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*’ olarak geçmektedir.

Eserin başında Münâvî, büyük bir alçakgönüllülük göstererek şunları söylemektedir:

“Bu kitabı kendim ve benim gibi kusurlu olanlar için yazmam ilham olundu. Yoksa bu kitabı, diğer şârihlerin yazdığı şerhlerden biri gibi olduğuna inandığım için yazmadım. Çünkü arınmış bir gönüle ve parlak bir akla sahip olanlarla, karanlık bir tabiata, tembellik ve uykuya alışmış bir kimse arasında çok fark vardır⁵¹².”

Kitabın 106 -236. varakları arasında yer alan bu eserde, şârih, *Hikem*’in metnini kırmızı kâlemle yazmış, genellikle bir hikmetin kelimelerini parçalar halinde yazarak şerh etmiştir.

Her bir sonraki sayfanın ilk kelimesi, bir önceki sayfanın altında yazılmıştır. Sayfa numaraları verilmemiştir, ancak alta yazılan son kelimeyle sonra gelen sayfanın başlaması, takibi kolaylaştırmaktadır.

Münâvî, hikmetleri şerh ederken, hikmetleri parçalara ayırarak, genellikle cümlelere göre kelime kelime açıklamakta, bazı açıklamaları bir sayfayı geçerken, bazılarıysa birkaç cümleden oluşmaktadır. Ancak genellikle açıklamaları tatmin edecek kadar uzundur. Münâvî’nin parçalayarak şerhettiği hikmetlerden birine şu örnek verilebilir:

‘Fani varlıklarla çevrilip, onlara mekân edilen bir gönül aynası nasıl parlayabilir? Nefsanî istekleriyle prangalanmış kişi, nasıl Allah’a yol alabilir?’

⁵¹² Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacü'l-Arifin, **Dürerü'l-Cevheriyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye**, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu; Nu: 001353, v.106.

*Gafletinin cenabetinden temizlenmeden, Allah'ın huzuruna girmeyi nasıl ümid edebilir? Günahlarından tevbe etmeden, sırların inceliklerini anlamayı nasıl umabilir?*⁵¹³ ‘

Bu hikmeti veren Münâvî, bu hikmetteki dört cümleden her birini ayrı ayrı ele alarak yorumlamıştır. Hikmetin son cümlesini şu şekilde açıklamaktadır:

“Yani, bu dünyanın kirlerinden, günahlarından tevbe etmeden, Allah tarafından birer lütuf olarak gelen sırların inceliklerini anlamayı nasıl umabilir? Yakaza cennetinden, gaflet zeminine düşen bir kimsenin mülk ve melekût esrarını anlaması mümkün müdür? Şehvî duygularının esiri olan bir kimse, günahlarından nasıl tevbe edebilir? Böyle bir şey mümkün değildir. Şâyet böyle bir şey olursa bile bu bir mekr-i ilâhîdir ve bir istidraçtır. Kendisine düşen görevi yapmaksızın bir sebebe yönelen ve bir sebep olmadan bir yöne çıkmak isteyen, muhal olanı istemiş olur ve insanlar arasında kendisini gülünç duruma düşürmüş olur. Bu sebeple müellifin (Atâullah'ın) bu halde olan kimseye hayret etmesi çok yerindedir. Çünkü bu kişi, birbirine zıt olan şeyleri bir araya getirmek istemiştir. Hâlbuki birbirine zıt olanların bir araya gelmemesi esastır. ‘Allah bir kişiye iki kalp vermemiştir.’⁵¹⁴.”

Hikem’i açıklarken Münâvî, ünlü mutasavvıfların ve âlimlerin sözlerine de yer vererek şerhini renklendirmiştir. Örneğin, duâ ile ilgili bir hikmetin ‘kabul de senin istediğin zaman değil, O’nun istediği zaman olacaktır.’ şeklindeki kısmını açıklarken; Yahya b. Said’in şu sözlerine yer vermiştir:

“Yahya demişki; ben Allah’ı rüyamda gördüm, ‘ya Rab! Nice defalar sana duâ ediyorum, seni çağırıyorum, fakat bana cevap vermiyorsun’ dedim, O da, ‘senin sesini duymayı severim’ diye cevap verdi.”⁵¹⁵

Müellif, ayrıca âyet ve hadislerle de açıklamalarını desteklemiştir. Münâvî’nin âyet vererek şerh ettiği bir hikmete şöyle bir örnek verilebilir:

‘Senin için garanti edilmiş olan rızık için didînîp de, senden istenende ihmalkâr davranman, basiretinin körlüğüne delildir’⁵¹⁶ .’

⁵¹³ Münâvî, *Dürerü'l-Cevheriyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 001353, v.128.

⁵¹⁴ Münâvî, *Dürerü'l-Cevheriyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 001353, v.128.

⁵¹⁵ Münâvî, *Dürerü'l-Cevheriyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 001353, v.115.

Bu hikmeti açıklarken, *'ben cinleri ve insanları ancak bana ibâdet etsinler diye yarattım'* (Zariyat, 51/56) âyetine yer vermiştir⁵¹⁷. Ayrıca yine aynı hikmeti açıklamak için şu âyeti de kullanmıştır:

'Allah'ın insanlara göndereceği herhangi bir nimeti engelleyip tutacak güç bulunmaz. O'nun vermediğini ise gönderecek kuvvet yoktur. (Fâtır, 35/2⁵¹⁸)

Hadisten yararlanarak yaptığı şerh de şu örnek verilebilir:

'Allah seni, sebepler dâiresinde tuttuğu halde, sebeplere sarılmayı bırakma isteğin, gizli bir nefsanî arzudur. ⁵¹⁹ ‘

Münâvî bu hikmeti şöyle açıklamaktadır:

“İmam-ı Ahmed'in Hz. Aişe'den yaptığı bir rivâyette, Hz. Peygamber (a.s) şöyle buyurmuştur:

*‘ Allah Teâla, herhangi bir yünden sizin için bir rızka sebep yarattıysa, siz değişmedikçe veya nankörlük etmedikçe onu bırakmaz. Eğer seni bir sebep içerisinde oturttuysa, gözünü ondan ayırma ki, hâlis kullardan olasın. Şâyet nefis seninle tartışır, o, onun desiselerindendir. Onu reddet ki, güzel şeyleri elde edebilesin. Çünkü kul; mücâhede ederek, kötü vasıflarını iyi vasıflarla değiştirirse, onun yanında sebebin varlığıyla yokluğu aynıdır. Çünkü artık o nefsanî huzuzattan ve şeytani ahlâktan soyutlanmış demektir*⁵²⁰ .”

Bu şerh 1093 yılında yazılmıştır⁵²¹.

⁵¹⁶ Münâvî, *Dürerü'l-Cevheriyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 001353, v.117.

⁵¹⁷ Münâvî, *Dürerü'l-Cevheriyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 001353, v.117.

⁵¹⁸ Münâvî, *Dürerü'l-Cevheriyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 001353, v.117.

⁵¹⁹ Münâvî, *Dürerü'l-Cevheriyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 001353, v.113. (Sayfa numarası olmamakla beraber sayıldığına 113.sayfadır.)

⁵²⁰ Münâvî, *Dürerü'l-Cevheriyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 001353, v.113.

⁵²¹ Münâvî, *Dürerü'l-Cevheriyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 001353, v.236.

2.1.4.11.3.7. Ali Kârî (veya Aliyyu'l Kârî)

Ali el-Kârî'nin şerhinin adı, *Şerhu Hikemi'l-Atâ*'dır. Sayfa numaralandırılması kapaktan itibaren başlamış, iki varaka bir numara verilmiştir. Besmeleden, hamd ve salâttan sonra, hikmetlere geçmiş, önce metinlerini verip sonra şerh etmiştir. Ayrıca, hikmetleri rakam ile değil yazıyla belirterek sıralamıştır. Hikmetlerin metinlerini bâzen kırmızı mürekkeple yazmıştır. Bâzen hikmeti tam verip altında açıklama yaptığı gibi, bâzen de hikmetin kelimelerini parçalara ayırarak her parçanın altında o kelimeyle veya cümleyle ilgili açıklamalar yapmıştır.

Tasavvufî bir bakış açısıyla genellikle, nefis, kalp ve bunların ahlâki boyutla olan ilişkisine dâir yorumlarda bulunmuştur. Açıklamalar genellikle özet halindedir, fazlaca uzun şerh edilmemiştir.

Hikmetleri şerh ederken, bâzen âyet ve hadislerden yararlanmış, ancak bunlara çok az yer vermiştir. Bâzen âlim ve sûfîlerin sözlerine, hatta bâzen de şiirlere yer vermiştir.

Örneğin otuz altıncı hikmet olan, *“her türlü günah, gaflet ve şehvetin kökü, nefsi beğenmektir. Her türlü tâat, dikkat ve iffetin temeli de ondan râzı olmamaktır...”*⁵²² ifâdelerin açıklamasında şu şiire yer vermiştir:

“Rızâ gözü, her türlü kusûrun karşısında kördür.

*Kızgınlık gözüyse, en ince kusurları ortaya çıkarır*⁵²³.”

Bir hikmeti açıklarken şârihin sûfîlerin görüşlerinden nasıl istifâde ettiğini gösteren güzel bir örnek de şöyledir:

“Belâyı verenin O olduğunu bilmen, belânın acısını hafifletmeli. Çünkü takdîrinin hükümleriyle karşılaştığın zat, senin için hep güzel şeyleri tercih etmeyi âdet edinmiş yüce Allah'tır.” 106. hikmet olan bu hikmetin açıklamasında müellif, Şeyh Ebû Tâlib'in *“Olur ki siz bir şeyden hoşlanmazsınız, fakat o sizin için hayırlıdır. Ve olur ki,*

⁵²² *Şerhu'l-Hikem*, BEEK, Ulucami Kit. Nu: 1681. v.14.

⁵²³ *Şerhu'l-Hikem*, BEEK, Ulucami Kit. Nu: 1681. v.14.

siz bir şeyi seversiniz ve o sizin şeridir.’ mealindeki âyetin açıklamasında şunları söylediğini nakletmektedir:

“Kişi, geçim sıkıntısı, fakirlik, hastalık, yoksulluk gibi şeylerden hoşlanmaz, halbuki bunlar ahirette onun için hayırdır. Bâzen de, zenginliği, afiyeti, şöhreti ve sağlığı sever, oysa onlar Allah katında onun için kötüdür⁵²⁴. ”

Şârihin şerh yaparken açıklamalarını hadislerle nasıl desteklediğine dâir bir örnek ise şu şekildedir:

“Kulların, gizli yönlerinden haberdar olup da ilâhî merhametten nasibini almamış kimsenin o haberdarlığı kendi aleyhine fitne ve günah kazanmasına vesile olur⁵²⁵” mânâsına gelen 157. hikmetin açıklamasında senediyle birlikte şu hadise yer vermiştir:

“...Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: Merhamet edenlere, Rahman olan yüce Allah da merhamet eder. Yerdekilere merhamet edin ki, göktekiler de size merhamet etsin⁵²⁶. ”

Bu hikmetle ilgili olarak, açıklamalarını zenginleştirmek için müellif birkaç şiire de yer vermiştir. Onlardan biri şöyledir:

“Ey işlediği günahlardan dolayı endişe içerisinde olan!

Yaptığı hatalardan dolayı korku içerisinde olan kimse!

Mahlûkata merhametli ol! Ve Allah’ın rahmetini ümit et!.

Çünkü ceza amelin cinsindendir⁵²⁷. ”

Hikem’in sonunda pek çok şerhte olduğu gibi geleneğe uyarak o da İbn Atâullah’ın münâcaatına yer vermiştir. 89. sayfada eser sona ermektedir. Hicri 1110

⁵²⁴ Şerhu’l-Hikem, BEEK, Ulucami Kit. Nu: 1681. v.32.

⁵²⁵ Şerhu’l-Hikem, BEEK, Ulucami Kit. Nu: 1681. v.43.

⁵²⁶ Şerhu’l-Hikem, BEEK, Ulucami Kit. Nu: 1681. v.44.

⁵²⁷ Şerhu’l-Hikem, BEEK, Ulucami Kit. Nu: 1681. v.44.

târihinde bu nüshanın tamamlandığı eserde belirtilmektedir⁵²⁸. Eser, hamd ve salavatla sona ermektedir.

2.1.4.11.3.8. İbn Abdu'n-Nâbî

İçinde bulunduğu yazma kitabın 33-101 varakları arasında yer alan bu eser, “*Muhtasar Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*” adıyla; Süleymâniye Kütüphânesi, Esad Efendi Koleksiyonu, Nu: 001768/2'ye kayıtlıdır.

Şerhine salât-u selamla başlayan müellif şu sözlerle giriş yapmaktadır: “ babam ve efendim Muhammed b. Abdunnebi el-Medeni (r.a) İbn Atâullah'ın *Hikem*'i üzerine büyük bir şerh yazmıştı. Ben onu ihtisar etmek istedim, kitabını yaymakla, onu anmak ve merhametli olan zatının adını ebedileştirmek istedim. “*Ya Rab! Onlar çocukluğumda nasıl bana merhamet ettilerse, sen de onlara merhamet et!*” âyetine mazhar olmak istedim...⁵²⁹”

Yukarıdaki ifâdeden anlaşıldığına göre, şerhinde adından söz etmeyen şârihin babası Muhammed b. Abdunnebi el-Medenî'dir. Dolayısıyla, kendisini de, İbn Abdu'n-Nebi olduğu anlaşılmaktadır.

Hikem metninde hikmetlere özel bir başlık koymamakla beraber, şârih, her hikmeti kırmızı kâlemle yazmıştır. Her iki sayfaya bir numara verilmiştir. Açıklamalarında, âyet, hadis ve mutasavvıfların, âlimlerin sözlerine yer vermiştir. Ancak şerhinde, özellikle hadislere ve âlimlerin görüşlerine oldukça fazla yer vermesi dikkat çekicidir. Bunlarla ilgili olarak şu örnekler verilebilir:

“*Amel ve ibâdetler, bedenler gibidir. Ruhları ise, ihlas sırrıdır*⁵³⁰.” Hikmetinin açıklamasında, şu hadîs-i şerîflere yer vermiştir:

“*Dîninde ihlaslı ol, amelden az olan da senin için yeterlidir.*”, “*Allah, amellerden ancak halis olanı ve sırf rızası için yapılanı kabul eder.*”, “*Senin, nâfile namazı insanların görmediği yerde kılman, insanların gözü önünde kıldığın yirmi beş*

⁵²⁸ *Şerhu'l-Hikem*, BEEK, Ulucami Kit. Nu: 1681. v.89.

⁵²⁹ İbn Abdü'n-Nâbî, *Muhtasar Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, Nu: 001768/2, v.33.

⁵³⁰ İbn Abdü'n-Nâbî, *Muhtasar Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 001768/2, v. 40.

namazdan daha sevaplıdır.”, “Ne mutlu ihlaslı olanlara! Onlar hidâyet kandilleridir⁵³¹.”

Ancak, bu şerhe dâir söylenmesi gereken bir şey de, edebî yönünün pek kuvvetli olmadığıdır. Hatta şairin yorumlarında, kimi zaman ne kastettiği bile anlaşılamayacak kadar mânâlar kapalı kalmakta, cümlelerin bozukluğu, anlaşılabilirliği zorlaştırmaktadır. Ayrıca, şerhle, şerhi yapılan metin arasındaki bağlantı eksikliği zaman zaman göze çarpmaktadır. Tıpkı aşağıdaki örnekte olduğu gibi:

“Her sorulana cevap veren, her gördüğünü anlatan ve her bildiğini söyleyen bir kimse gördüğün zaman, bunu cehaletinin işareti say⁵³².”

Yukarıdaki hikmeti şârih şöyle açıklamaktadır:

“İbn Atâullah bununla, bu makama ulaştığın zamanki nefsinı sana tanıtmak istemektedir. Yani, orada zikredilen şeylerin üzerinde durmayasın ve gerek kendi nefsinden ve gerek başkasından aldıklarını bilerek alasın, terk ettiklerini de bilerek terk edesin. Çünkü orada sen ilimle yürüyorsun, ilmin emareleriyle delil getiriyorsun. Senin bu halin, vasıl veya talip olduğun zamanki halindir. Fakat eğer Allah, kullarından bir kulunun eliyle, senin için seyr-i sülûk müyesser ederse, senin onun yanındaki durumun, şeyhin dediği şekilde olmaz. Bu durumda, mürşit ne zaman senin halinden sorarsa ona mutlaka, en gizli konu bile olsa cevap verirsin. Çünkü senin mürşidin senin doktorundur. Doktora en mahrem şeyler de açılır. Bu sebeple, onun sana sorduğu her şeye cevap vermek zorundasın. Gördüğün her şeyi ona ifâde etmek durumundasın⁵³³.”

67 sayfadan oluşan bu şerhin müstensihî Ahmed b. İsmail’dir. 1142 târihinde istinsah edilmiştir⁵³⁴.

2.1.4.11.3.9. İbn Zikrî

Şeyh Ebû Abdullah Muhammed b. Zikrî el-Mağribî el- Maliki’ye âit olan bu şerhin elimizdeki nüshası h. 1144 târihine âittir. *“el-Minahu'l-İlahiyye fî Şerhi'l-*

⁵³¹ İbn Abdü'n-Nâbî, **Muhtasar Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**, Nu: 001768/2, v.40-41.

⁵³² İbn Abdü'n-Nâbî, **Muhtasar Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**, Nu: 001768/2, v. 56.

⁵³³ İbn Abdü'n-Nâbî, **Muhtasar Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**, Nu: 001768/2, v. 56.

⁵³⁴ İbn Abdü'n-Nâbî, **Muhtasar Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**, Nu: 001768/2, v. 101.

Hikemi'l-Atâiye”, adlı bu eser Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, Nu: 002251’de kayıtlıdır⁵³⁵. İki yüz altmış iki varaktır.

Eser, besmele, hamdele salveleden sonra, şu bilgiye yer vermektedir:

“Bu; Şeyhu’l-Kâmil, Arif-i muhakkik efendimiz Tacuddin Ebu’l-Fadl İbn Atâullah’ın hikemiyle ilgili bazı kayıtlardır. Bu eser, benim gibi anlayışı kıt olan kimselere ağır gelen, iki büyük şârih olan İbn Abbad ve Zerruk’un şerhlerinde yer alan bazı zor ifâdeleri açıklamaya yöneliktir. Bununla beraber, metnin lafzına münasip bazı mânâlara da yer verilmiştir⁵³⁶.”

Bu bilgileri verdikten sonra, “kavlulu rahimehullahu teâla..” diyerek ilk hikmeti yazmıştır. Hikmetlerin metinlerinden bazılarını belirlemek için üstünü kırmızı kâlemlle çizmiştir. Metne herhangi bir başlık veya bir numara vermemiştir. Açıklamaya hemen şerhin altında başlamıştır.

Sayfa numaralandırması, on sayfaya birer numara verilmek sûretiyle, muhtemelen kütüphâne yetkililerince yapılmıştır.

Hikmetleri açıklarken, âlimlerin ve sûfilerin görüşlerine yer vermiştir. Kimi zaman metni açıklamak için âyet ve hadislerden istifâde etmiştir:

“İleri (üstün) himmet sahipleri bile takdir-i ilâhî surlarını yaramaz⁵³⁷.” şeklindeki hikmetin açıklamasında şu hadise yer vermiştir:

“Himmetler üç çeşittir. Birisi noksan himmettir; bu himmet ne bir işe teşebbüs eder, ne de bir şeyden etkilenir. İkincisi orta seviyedeki himmettir; bu himmet sadece fiil yapmayı gerektirir, bir şeyden etkilenmez. Üçüncüsü, sabık (üstün, ileri) olan himmettir. Bu ise, hem fiilin yapılmasını gerektirir, hem de etkilenir...Misal olarak, ‘adamin birisi bir iş yapmaya azmeder, içinden de der ki, eğer Allah bana bir mal verirse sadaka veririm, Allah için namaz kılarım, oruç tutarım..’ bu azim bâzen sadık olur, sabit olur, bâzen de kendisinde bir nevi tembellik, zayıflık, tereddüt olur. Birincisi, sadık olan

⁵³⁵ İbn Zikri, *el-Minahu'l-İlahiyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, Nu: 002251, v.262.

⁵³⁶ İbn Zikri, *el-Minahu'l-İlahiyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 002251, v.1.

⁵³⁷ İbn Zikri, *el-Minahu'l-İlahiyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 002251, v.8.

azimdir, ikincisi sadık olmayandır. Sadık olanın bir misali, Hz. Ömer Efendimizin şu sözüdür: Öne geçsem de boynum vurulsa, Ebû Bekir'in içinde bulunduğu toplulukta imamlık yapmamdan bana daha sevimlidir. İşte bu tam sadık, içten olan bir azimdir. Bunun gibi bir azmi de Enes b. Nadr'in olayında görüyoruz...

Hz. Enes anlatıyor: Amcam Enes b. Nadr, Bedir savaşında bulunamadığı için, "Ey Allah'ın Resûlü! Ben müşriklerle ilk yaptığın savaşta bulunmadım. Yemin ederim ki, eğer Allah beni başka bir müşrik savaşında bulundursaydı ne yaptığımı görecektir" dedi. Uhud günü olduğunda Müslümanlar Peygamberi bırakıp kaçtılar. Bunun üzerine amcam, "Ey Allah'ım! Şunların yaptığından ötürü senden özür diliyorum. Şu müşriklerin yaptıklarından da sana iltica ediyorum" dedi. Sonra savaş meydanına yürüdü. Sa'd b. Muaz ile karşılaştı ve Sa'd'a, "Ey Muaz'ın oğlu Sa'd! İşte cennet Nadr'in Rabbine yemin ederim ki, ben cennetin kokusunu Uhud dağının eteğinde hissediyorum" dedi. Sa'd Hz. Peygamber'e, "Ey Allah'ın Resûlü! Onun yaptığını ben yapamadım" dedi ve "Biz onu bulduğumuzda vücudunda seksen küsür yara vardı. Müşrikler gözlerini oymuş, burun ve kulaklarını kesmiş ve onun cesedini o kadar bozmuşlardı ki, kimse onu tanıyamadı. Ancak kızkardeşi onu parmak uçlarından tanıdı. Biz, "Mü'minler içinde Allah'a verdikleri sözde durup sadakat gösteren nice erler vardır..."(Ahzab, 33/23) âyetinin o ve benzerleri hakkında indiğini biliyorduk veya sanırdık⁵³⁸."

Şârih, bâzen de hikmetleri açıklamak için şiirlerden yararlanmıştır. Örneğin "Kâinat tümüyle, özünde karanlıktır. Onu ancak Hakk'ın tecellisi aydınlatmıştır. Varlıkları görüp de, ya içinde ya yanında ya öncesinde veya sonrasında O'nu görmeyen kişi, nurları görmekten yoksun kalmış, fani eserlerin bulutlarıyla mârifetullah güneşlerinden perdelenmiştir⁵³⁹ "şeklindeki hikmeti şu şiirle açıklanmaktadır:

Şu âlem, onu görmeyenin gözüyle görmek için yaratılmıştır;

Öyleyse, ona bakışını öyle incelt ki, kâinatın Mevlâsını görmekten başka bir halette olmaya razı olma⁵⁴⁰."

⁵³⁸ İbn Zikrî, el-Minahu'l-İlahiyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye, Nu: 002251, v.8-9-10.

⁵³⁹ İbn Zikrî, el-Minahu'l-İlahiyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye, Nu: 002251, v. 32.

⁵⁴⁰ İbn Zikrî, el-Minahu'l-İlahiyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye, Nu: 002251, v. 33-34.

2.1.4.11.3.10. Ahmed b. Ahmed Zerruk

Şihabüddin Ahmed b. Ahmed b. Muhammed el-Fasi Zerruk'un Süleymâniye Kütüphanesi Şâzeli Tekkesi Koleksiyonu'nda bulunan bu *Hikem* şerhi, III. Mustafa Han'ın kızı Hatice Sultan tarafından Şâzeli Dergâhı'na vakfedilmiştir. Bu yazma kütüphanede Hicri 1191 târihli olarak kayıtlıdır⁵⁴¹. Bu eser 189 sayfadır, ancak aslında şerh 106. sayfada bitmektedir, bundan sonraki kalan kısımda ise İbn Atâullah'ın *Kitabu't-Tenvir* adlı kitabı bulunmaktadır. 189. sayfada ise Zerruk'un kitabın bitişine dâir notu vardır⁵⁴².

İki sayfaya bir numara verilmek sûretiyle sayfa numaralandırılması yapılmıştır. Başında besmeleden sonra salâvat getirilmiş, '*taksiratını itiraf eden ve her an Rabbinin rahmetine muhtaç olan Ahmed b. Ahmed b. Muhammed el-Fasi Zerruk olarak bilinen kul diyor ki...*'⁵⁴³ cümleleriyle şerhe başlanmıştır.

Zerruk, hikmetleri kırmızı kâlemle yazmıştır. Hemen yanında sayfa *kenarında* "*hâzâ bidâyetü metni'l-Hikem*" (Bu Hikem metninin başlangıcıdır)⁵⁴⁴ ifâdesiyle şerhe başlamıştır. Hikmetlerin metninin hemen altında her biri için açıklama verilmiştir.

Genellikle, hikmetlerin metnini toplu halde vermemiş ve bu parçaların altına yorumlarını yazmıştır. Bu açıklamalar bâzen cümle cümle, bâzen kelime kelime metinde odak noktası üzerinde durarak yapılmaktadır. Şârih'in *Hikem*'in münâcaat bölümünde geçen cümleler üzerine yaptığı şerhe şunu örnek verebiliriz:

"*Seni kaybeden neyi bulur*" ifâdesini şöyle açıklamaktadır: "*Dünyadan âhiretten, amellerden, hallerden, ikramlardan her şeyi bulsa bile neyi bulmuş olur ki..*"⁵⁴⁵ „

⁵⁴¹ Zerruk, Şihabüddin Ahmed b. Ahmed b. Muhammed el-Fasi; *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şâzeli Tekkesi Koleksiyonu, Nu: 000065, h. 1191; y.y, s.187-188.

⁵⁴² Zerruk, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 000065, h. 1191; y.y, s.188-189.

⁵⁴³ Zerruk, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 000065, h. 1191; y.y, s.1.

⁵⁴⁴ Zerruk, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 000065, h. 1191; y.y, s.2.

⁵⁴⁵ Zerruk, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 000065, h. 1191; y.y, s.103.

Devamındaki “*Seni bulan neyi kaybeder ki*” ibaresini ise şöyle açıklamıştır: “*İlmi de yoksa, ameli de yoksa, malı da yoksa, kerametleri de yoksa, tasarrufu da yoksa, halleri de yoksa bile.. (yine Seni bulan neyi kaybeder ki)*”⁵⁴⁶”

Bu yorum aslında Zerruk’un şerhindeki derinliğin de güzel bir örneğidir. Dikkat edilirse şârih burada, kendine has bir orjinallik sağlayacak tasavvufî bir yorumda bulunmuş, zenginliği sadece dünyevi boyutuyla değil, aynı zamanda mânevî boyutuyla da ele alarak, kula gerekli olanın aslında tüm bu zenginliğe sahip olmak değil mârifet elde etmek olduğu üzerinde durmuştur. Nitekim ameller, kerametler, haller, tüm bunları bir zenginlik ve süs olarak görerek aslî olanın O’nu bulmak, yani mârifete erişmek olduğunu, dolayısıyla tüm bu mânevî hallere, kerametlere sahip olmasa bile bir kişinin mârifete erebileceğini, zaten önemli olanın da bu olduğunu vurgulamıştır.

Görüldüğü üzere Zerruk, şerhinde kendi tasavvufî düşünce dünyasının temellerine dayanarak açıklamalarda bulunmuş, şerhine de hem ontolojik dünya görüşünü, hem tasavvuf anlayışını, hem de mârifet bilincini yansıtmıştır. Bu anlamda birçok yönden Zerruk’un şerhinin diğer Hikem şerhlerine göre daha derin, zengin ve orijinal olduğunu söylemek mümkündür.

Öte yandan Zerruk bir başka hikmeti açıklarken, mânevî haller, kerâmetler ve ilmin her birinin bir mânevî bilinç düzeyinin göstergesi olduğuna dâir de yorumlarda bulunarak bir derecelendirmeye gitmiştir. Şârihin açıkladığı söz konusu hikmet ve şerhi şöyledir:

“*Allah’ın yanında kendi derecenin değerini öğrenmek istiyorsan, seni içinde bulundurduğu mânevî hale bak.*”⁵⁴⁷ Bu hikmeti şârih şöyle açıklamaktadır:

“*Ameller birer alâmettir, haller birer kerâmettir, kerâmetler birer delildir, ilimler birer vesiledir. Nitekim rivâyette vardır ki, “Kim, Allah katındaki değerinin derecesini görmek isterse Allah’ın onun kalbindeki değerine baksın. Çünkü kul Allah’a*

⁵⁴⁶ Zerruk, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 000065, h. 1191; y.y, s.103.

⁵⁴⁷ Zerruk, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 000065, h. 1191; y.y, s.32.

*ne kadar değer veriyorsa, O da ona o kadar değer verir.’ Fudayl b. İyaz da bu konuda şöyle demiştir: Kul, Allah’a verdiği değer nisbetinde Allah’tan ümid eder*⁵⁴⁸”

Zerruk, metinde şerh etmek isteyerek önemle üstünde durduğu bu kelimeleri de kırmızı olarak yazmıştır. Onun bir kelime üzerinde durduğu açıklamalarına bir örnek şöyledir:

Allah’ın ismi olarak metinde yer alan el-Hak kelimesini “*her vasfında münezzeh olan*” şeklinde açıklamıştır. Hemen arkasından gelen “*Leyse bi mahcubin (perdelenmemiş olan)*” kelimesini ise, “*çünkü O her şeyi kuşatmıştır,*” şeklinde açıklamıştır. Metnin devamındaki “*O’na bakmaktan perdelenmiş olan sensin*” anlamına gelen cümleyi, “*basiretin üzerine arız olan kusurlardan dolayı sen O’nu görmüyorsun..*” diyerek yorumlamaktadır⁵⁴⁹.

Açıklamalar genellikle kısadır ve işin özünü aydınlatmaya yöneliktir. Hikmetlerin şerhinde, âlimlerin görüşlerine de yer veren Zerruk, zaman zaman şiirlerle açıklamalarını süslemiştir. Bunun güzel bir örneği 128. hikmette verilmektedir. Hikmet şöyledir:

*“Çaresizlik içinde kalmışlık kadar dileğini senin için celbeden Allah’a karşı zillet ve ihtiyaç hissetmek kadar da ilâhî lutufları çabuklaştıran hiçbir şey yoktur.*⁵⁵⁰”

Bu hikmeti açıklarken Zerruk şu şiiri söylemektedir:

“Kulların edebi Allah’a karşı zillet göstermektir. / Kul edebi terk etmez.

*Zilleti tekâmül edince / sevgiye ulaşır ve ona yakın olur*⁵⁵¹.

Zerruk şerhinin önemli bir özelliği de, bir hikmetin metnini şerhettikten sonra şerhten diğer hikmetin metnine geçiş yaparken bir bağlantı cümlesi kurmasıdır. Meselâ: “*Çoğu kez ilâhî nurlar sana doğru gelir, fakat kalbinin dünyalık düşüncelerle dolu*

⁵⁴⁸ Zerruk, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 000065, h. 1191; y.y, s.32.

⁵⁴⁹ Zerruk, *Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, Nu: 000065, h. 1191; y.y, s.16.

⁵⁵⁰ Zerruk, *Hikemu İbn Atâullah*, tahkik: Abdulhalim Mahmud- Mahmud b. Şerif, Kâhire, 2008, s. 277.

⁵⁵¹ Zerruk, *Hikemu İbn Atâullah*, s.277.

olduğunu görür ve indikleri gibi dönerler⁵⁵²” mânâsındaki 205. hikmeti özetle şöyle açıklamıştır: Allah namına olmayan, O’nu unutturan sevgiler mânen kalbi kirleten paslar hükmündedir. Temiz ve nezih olan ilâhî nur ve feyizler, öylesi kirli gönüllere girip yerleşmez. Onun için, her şeyden önce, gönülleri bu gibi sevgilerden arındırmak gerekir⁵⁵³.

Özetle bu açıklamayı yaptıktan sonra, ‘senin için en önemli olan şey kalbini temizlemen ve masivadan onu boşaltıp arındırmandır.’ yorumunda bulunmakta ve şu bağlantı cümlesini kullanmaktadır: ‘Bundan sonraki hikmette (müellif) kalbin bu temziliğine işaret etmiştir⁵⁵⁴.’

Zerruk’un bu eseri “*Hikem-ü İbn-i Atâullah*” adıyla, Kâhire’de basılmıştır. Eserin birinci baskısı 1425/2004, ikinci baskısı 1429/2008 târîhli olmak üzere neşredilmiştir⁵⁵⁵. Kitabı Abdulhalim Mahmud ve Dr. Mahmud b. Şerif tahkik etmiştir. Kitap, içindekiler bölümü dâhil olmak üzere 585 sayfadan meydana gelmektedir.

Kitap, 25 bab’a ayrılmıştır. Her babın içerisindeki hikmetler ayrıca müteselsil şekilde birbirinin devamı olarak numaralandırılmıştır ve 261 madde halinde hikmetler sıralanmıştır. Bunlar 41-491 sayfaları arasında yer almaktadır. Kitabın başında 5-13 sayfaları arasında muhakkiklerden Abdulhalim Mahmud’un ilmî hayat hikâyesinden söz edilmiştir. Birinci baskının mukaddimesi iki sayfalık, ikinci baskının mukaddimesi birkaç satırlık olmak üzere, toplam üç sayfalık bir mukaddime bulunmaktadır.

Muhakkikler tarafından yazılan takdim ise, 19-29 sayfaları arasında yer almaktadır. Burada kısaca İbn Atâullah’tan, *Hikem*’den bahsettikten sonra, şârih Zerruk hakkındaki âlimlerin övücü sözlerine yer verilmiş ve hayatı hakkında bilgiye, doğum ile vefat târihlerine yer verilmiştir. Hikem’e 30’dan fazla şerh yazdığı bilgisine de değinmişlerdir. Ayrıca muhakkikler bu eserin, Zerruk’un üç yazma şerhi karşılaştırılarak hazırlandığını belirtmişlerdir⁵⁵⁶.

⁵⁵² Zerruk, *Hikemu İbn Atâullah*, s.404.

⁵⁵³ Zerruk, *Hikemu İbn Atâullah*, s.404.

⁵⁵⁴ Zerruk, *Hikemu İbn Atâullah*, s.404.

⁵⁵⁵ Zerruk, *Hikemu İbn Atâullah*, s.405.

⁵⁵⁶ Zerruk, *Hikemu İbn Atâullah*, s.28.

Kitabın 31-38. sayfaları arasında Zerruk'un bir mukaddimesi bulunmaktadır. Birkaç fasla ayrılan mukaddimede Zerruk, defalarca *Hikem*'e şerh yazdığını belirtmekte, ilk olarak 870 yılında Fas'ta şerh yazdığını, ancak bunun çalındığını daha sonra 2. ve 3. şerhi Tunus'ta, 4.şerhi Kâhire'de, 5. şerhi Medine'de, 6.sını yine Kâhire'de olmak üzere, yazdığı 17 şerhin nerelerde yazıldığını belirtmektedir. Ve bu şerhin, *Hikem*'e yazdığı 17. şerh olduğunu söylemektedir⁵⁵⁷.

Bu kitap, genel olarak dört konuyu ihtiva etmektedir:

1. Asıl avama hitap eden fakat havasın da istifâde edeceği vaaz, uyarı ve nasihat konusu.
2. Her gruba ve her tarikteki insanlara müteveccih olan 'ahkâm' konusu.
3. Başkalarını teşvik etmekle beraber, asıl müridlere hitap eden 'haller' konusu.
4. Ârifler ve muhakkiklere hitap eden 'hakikatler' konusu⁵⁵⁸.

Zerruk; mukaddimesinde; yazdığı şerhlerden bazılarının mukaddimelerinde tarîkatı tarif ederken on maddede şu hususları belirttiğini ifâde eder: (Bu bilgi, Zerruk'un Hikem şerhlerinin orijinal yönlerine dâir de oldukça önemli bir bilgidir.)

1. Tasavvufun hakîkatî, Allah'ın rızasını kazandıracak şekilde Allah'a samimi teveccüh etmekten ibarettir.
2. Tasavvufun medarı, kalbi ve kalıbı sadece Allah'a tahsis etmektir.
3. Tasavvufun dindeki yeri, cesetteki ruh mesabesindedir. Fıkıh ise cesettir.
4. Sûfinin bakışı, kemal ve noksanlık yönlerinedir. Fakihin bakışı ise, problemleri çözmeye yöneliktir. Akâid âlimlerinin bakışı ise, imanın sağlam ve sahîh olup olmadığına yöneliktir.

⁵⁵⁷ Zerruk, *Hikemu İbn Atâullah*, s.35.

⁵⁵⁸ Zerruk, *Hikemu İbn Atâullah*, s.35-36.

5. Sûfinin bakışı, fıkıh ve usul âlimlerinin nazarından daha hususidir. Bu sebeptendir ki, onların sûfiyi inkâr etmeleri doğru olabilir, fakat sûfinin onların herhangi birisini inkâr etmesi doğru olmaz. Fakihlerin sûfisi, sûfilerin fakihinden daha hayırlıdır.

6. Tarîkatın bir diğer amacı, tasavvufun şerefini ve delilini ortaya koymaktır.

7. Fıkıh, tasavvufun sıhhati için şarttır. Onun için daha önceliklidir. Fakat amel, fıkıh ilminin sıhhatinin şartı değildir. Aksine, olmamasından ötürü fıkıhın terk edilemeyeceği bir kemaldır. (Yani amelden maksat nâfile ibâdetlerdir.)

8. Tasavvufun bir diğer amacı da, istilâhî mânâları ortaya koymak ve diğer fenlerle olan ilişkisini zikretmektir.

9. ‘Feth’in (kalp gözünün açılması) nın anahtarları dört tanedir: İbâdeti sağlam yapmak, vuslata kavuşmak için samimi rağbet göstermek, hakîkatlarla doğrudan yüzleşmek, söylenen sözlere taklidi olarak bağlı kalmaksızın tahkik mesleğini esas almak.

10. Tasavvuf gerçekten çok garib ve acaip bir yoldur. Yapısı ise, daima en güzele tabi olmak üzere inşa edilmiştir. Örneğin akidede selef-i salihine tabii olmak, şer’i hükümlerde fıkıhı esas almak, faziletlerde hadisçilerin yolunu takip etmek, âdaptan da kalplerini ıslah eden, azimet, ruhsat, açık veya şüpheli, mübah olan hususları görüp ona göre hareket etmek⁵⁵⁹.

Zerruk, şerhini yaparken yukarıda belirtilen tasavvuf anlayışının temel esaslarını gözeterek, hep bu esaslar doğrultusunda açıklamalar yapmış ve bu prensipler doğrultusunda *Hikem*’i şerhetmiştir.

Zerruk şerhinde az da olsa âyetler ve tasavvuf erbabı olan zatların sözlerine yer vermekte, açıklamalarını bunlarla destekleyerek zenginleştirmektedir. Aşağıdaki 88. hikmet ve şerhinde bu durumu görmek mümkündür:

⁵⁵⁹ Zerruk, **Hikemu İbn Atâullah**, s.36-37.

“Yaratılmışların ihsanı, mahrumiyet; Allah’ın esirgemesi ise ihsandır⁵⁶⁰.”

“Ebû Habib el Bedevi, Sufyân-ı Sevri’ye ‘Allah’tan bir şey istediğim halde Allah’ın onu benden esirgemesinin hikmeti nedir?’ diye sorunca, Sevri şöyle cevap vermiştir: ‘Allah’ın senden bir şey esirgemesi aslında bir lutuftur. Çünkü O, istediğini veremeyeceği için esirgemiyor. Şeyh Muhyiddin İbn Arabî de şöyle demiştir: Allah’ın senden bir şey esirgemesi, senin için bir ikramdır. Verdiği bir şey ise, o aslında bir men, esirgemektir. Öyleyse sen, terk etmeyi almaya tercih et... Şeyh Ebu’l-Hasan da şöyle demiştir: ‘İnsanların kötülerinden çok iyilerinden kaç. Çünkü onların iyileri senin kalbinde yaralar açar. Kötüleri ise, senin bedeninde yaralar açar. Bedeninden yaralanman, kalbinden yaralanmandan daha iyidir. Şunu da bilesin ki, kendisiyle Allah’a döndüğün bir düşman, seni Allah’tan alıkoyan bir dosttan daha hayırlıdır⁵⁶¹.’”

Şerhinde âyet ve hadislere de yer veren Zerruk’un, bu şekilde yaptığı yorumlardan biri şöyledir:

“Kalplerin gördüğü gam ve üzüntünün sebebi, ayânın vücudundan men edilmesidir.” Şârih, burada ‘gam ve üzüntüler’in mânâsını kısaca verdikten sonra; ‘gerçek mânâda bir olan Allah’a teslim olan için ne gam ne keder kalır’ dedikten sonra şu âyete yer vermiştir: “Gerek yerde, gerek kendinizde vuku bulan hiçbir musibet yoktur ki, bizim onu yaratmamızdan önce bir kitapta yazılı olmasın. Bu Allah’a göre elbette pek kolaydır. Bu da elinizden çıkan şeylerden dolayı gam yememeniz Allah’ın size nasip ettiği nimetlerle de şımarmanız içindir. Allah övünüp duran, kibirli, kendini beğenmiş kimseleri sevmez.” (Hadîd, 57/22-23⁵⁶²)

Şârih, İbn Atâullah’ın mektuplarını da şerhetmiş, bu mektuplara 493-536. sayfalar arasında yer vermiştir. Yine iki fasıldan oluşan münâcaatını da 539-583 sayfaları arasında ayrıca şerhetmiştir. Zerruk duâyla başladığı şerhini, duâyla bitirmektedir⁵⁶³.

⁵⁶⁰ Zerruk, **Hikemu İbn Atâullah**, s. 212.

⁵⁶¹ Zerruk, **Hikemu İbn Atâullah**, s. 212.

⁵⁶² Zerruk, **Hikemu İbn Atâullah**, s.437.

⁵⁶³ Zerruk, **Hikemu İbn Atâullah**, s. 583.

2.1.4.11.3.11. İbn Acîbe

İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem li İbn Atâ İskenderî, “İbn Atâ’nın Hikem Şerhiyle Himmetleri Uyandırmak” olarak tercüme edilebilecek olan eserin yazarı, ünlü şârih Şeyh Ebu’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdi b. Acîbe el-Hasenî el-İdrisî eş-Şâzeli’dir.

Bu kitab birçok kez basılmıştır. İlk olarak 1324’de Kâhire’de basılmıştır.

Tahkik Muhammed İzzet’e âittir. el-Mektebetü’t-Tevkifiye basımıdır. Ancak târih ve yer belirtilmemiştir. 512 sayfalık kitabın en son sayfasında İbn Acîbe, kitabı tamamladığı târih olarak Hicri 1221 târihini vermektedir⁵⁶⁴.

Bu şerhte herhangi bir mukaddime olmadığı gibi, içindekiler bölümü de bulunmamaktadır. Kitab, *Metnü’l-Hikemi’l-Atâiye li İbn Atâ İskenderî* başlığı ile başlamaktadır. Yani önce *Hikem*’in metnine yer verilmiştir. Bu metin 5-22 sayfaları arasında yer almıştır. 23. sayfada ise, şârih İbn Acîbe eski geleneğe uyarak “zengin olan Mevlasına muhtaç fakir abd İbn Acîbe der ki” diyerek söze başlamış, tasavvuf ilmine dâir uzun uzadıya bahislere yer vermiş, açıklamalarda bulunmuştur. Mukaddime başlığı olmasa da bir nevi giriş bölümü sayılabilecek bu kısımda, tasavvufun mânâsını, konularını, tasavvuf kelimesinin kökenini, faziletini, ilimler arasındaki yerini, belirttikten sonra; kısaca İbn Atâullah’ın terceme-i halinden bahsetmiştir.

Üzerinde durmak istediği hikmetleri dört gruba ayırdığını ifâde eden İbn Acîbe, bunları işleyişine dâir de bilgi vererek şöyle sırlamıştır:

Tezkir ve vaaz konusundaki hikmetler. Bunlar avamın makamlarıyla ilgilidir. Bu konunun çok mükemmel bir şekilde yazıldığını ifâde eden şârih, bunun avamın makamı olduğunu, aynı konunun maddelerini şerh ederken; İbn Cevzî, El Muhasibî, İhyâ-u Ulûm, Kûtu’l-Kulûb, Kuşeyrî ve benzeri kitaplardan istifâde ettiğini belirtmektedir.

⁵⁶⁴ Şâzeli, Şeyh Ebu’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdi b. Acîbe el-Hasenî el-İdrisî, *İkâzu’l-Himem fî Şerhi’l-Hikem li İbn Atâ İskenderî*, ts., y.y, s.516.

İç dünyayı güzel ahlâkla süsleyip, kötü hasletlerden arındırmak sûretiyle amelleri arındırma ve halleri tashih etme konusundaki hikmetler. Bu özellikle, hakîkate yönelmiş sâdık kimseler ve sâlihlerden mübtedi olanların makamıyla ilgilidir. Bu konunun maddeleri Gazâlî, Sühreverdî ve benzerlerinde bulunmaktadır.

Halleri ve makamları tahkik, ezvak ve menzillerin hükümleri ile ilgili hikmetler. Bu konular, özellikle iç âlemini parlatmış olan müridler ve ariflerin mübtedilerine yöneliktir. Bu konunun maddeleri, İbn Arabî'nin muâmelatla ilgili ve el-Bûni'nin menzillerle ilgili kitaplarında bulunmaktadır.

Mârifetler ve ilhama dayalı ilimlere dâir hikmetler. Bu ilimlerin bir kısmı bilinmekle beraber, İbn Atâullah'ın kitapları bunların açıklamalarıyla doludur. Özellikle el-Hikem'in muhtevası için birer şerh mesabesinde olan *et-Tenvir* ve *Letâifu'l-Minen* kitaplarında bu konular oldukça fazla işlenmiştir. Genel olarak denilebilir ki, sûfilerin uzun veya kısa yazılmış kitaplarındaki bütün muhtevasını *el-Hikem* içermektedir. Onun sözlerinin kısalığı ve kullandığı metod tevhidî bir meslektir, hiç kimse onu inkâr edemez ve eleştiremez⁵⁶⁵.

Başta *Hikem-i Atâiye*'den bahsederken, el-Fakihu'l-Benânî'nin şu sözlerine yer vermiştir: İbn Atâullah'ın *Hikem*'i, neredeyse bir vahiy gibidir. Eğer namazda Kur'ân'ın dışında bir şey okumak câiz olsaydı, *Hikem*'in ifâdeleriyle namazı kılmak câiz olurdu⁵⁶⁶.

İbn Acîbe'nin şerhinin öne çıkan bir özelliği; ele aldığı hikmetlerin konularının diğer önemli mutasavvıflar tarafından hangi tasavvufî eserlerde yazıldığını belirterek, esere ilham kaynağı olmuş, yahut kendisinden sonraki hangi esere esin vermiş olduğuna ilişkin sûfi külliyyatına göndermelerde bulunmasıdır.

Şerhin sahip olduğu olumsuz bir vasıf şudur: Konuların başlıkları tasnif bakımından nereden başlayıp nerede bittiği belli olmadığı için, oldukça düzensiz ve yetersiz bir yapılandırmaya sahiptir. Örneğin kendisi kitabına iki mukaddime yazdığını, birincisinin tasavvuf târihi mevzuu, tasavvufun müessisi, tasavvufun ismi, şârihin

⁵⁶⁵ Şâzelî, s.30.

⁵⁶⁶ Şâzelî, s.23.

hükmü, meselelerinin tasavvuru, fazileti, nisbeti ve meyveleri konusunda olduğunu söylemektedir. İkinci mukaddimede ise, İbn Atâullah'ın hal tercümesi ve faziletlerinden bahsettiğini söylemekle beraber, herhangi bir mukaddime başlığı koymamıştır. Hemen bulunduğu yerden söze girmiştir⁵⁶⁷. Tüm bu özellikleri nedeniyle, kitabın tashih edilerek yeniden yayınlanması gerektiği, özellikle babların başlıklarının belirtildiği bir tasnifle yeniden basılması gerekir.

İbn Acîbe şerhini yazarken; değişik âlimlerden özellikle Hikem'in şârihlerinden istifâde ettiğini belirtmektedir. Örneğin şu sözü bir misal olabilir: *“Efendim Ahmed Zerruk bazı şerhlerinde şöyle demiştir: Tasavvuf ilmi sahih amellerin neticesi ve sâfi ahvallerin meyvesi olduğu için, İbn Atâullah önce amelden başlamış ve şöyle demiştir(...)”*⁵⁶⁸

İbn Acîbe şerhinin bir diğer özelliği de, şerhini yaparken İbn Atâ'nın diğer kitaplarından özellikle *Letâif* ve *Tenvir*'den yararlanmış olmasıdır.

Şârihin şerhindeki bir başka özellik de, âyet ve hadislerle hikmetlerin açıklamalarını desteklemesi, ayrıca değişik zatların özellikle sûfilerin şiiirleriyle konuyu süslemesidir. Ayrıca şârih, bir hikmeti açıklarken orada geçen zor kelimelerin anlamını açıklar.

Müellifin yedinci babta zikrettiği şu hikmet ve açıklamaları bu duruma örnektir:

*‘Zilletin dalları ancak hırsın tohumu üzerinde yükselir’*⁵⁶⁹. Meselâ, ‘Beseka’ (yükselmek, uzun olmak); ‘Bez’ (tohum); ‘Tamaa’ (hırs) kelimelerini açıklamıştır.

Kalbi, hırstan yani fani dünyaya bağlanmaktan kurtarmak gerektiğine işaret eden şârih; *“İbrâhim'in dînîne uyun”* (Hac, 22/78) âyetine işaret ederek, ona uymayı teşvik etmiş, Hz. İbrâhim'in ise fani şeyleri sevmediğini söylediğine dikkat çekerek,

⁵⁶⁷ Şâzelî, s.24.

⁵⁶⁸ Şâzelî, s.30.

⁵⁶⁹ Şâzelî, s.133.

konuyu açıklamak için diğer bir âyet-i kerimeye yer vermiştir: “*Ben batıp gidenleri sevmem*” (Enam, 6/76)⁵⁷⁰.

Hırs konusundaki hikmeti açıklarken İbn Acîbe; bir şiire de yer vermiştir. Türkçesi şöyledir:

“*Allah’a boyun eğ! İnsanlara boyun eğme! İzzetle kanaatkâr ol!*

Çünkü izzet, insanlardan ümit kesmededir.

Bütün yakınlarından ve akrabalarından müstağni ol!

*Şüphesiz ki zengin olan, insanlardan müstağni kalandır*⁵⁷¹.”

2.1.4.11.3.12. Berîfkânî (Nûreddin b. Abdülcebbâr)

Şeyh Nûreddin el-Berîfkânî’nin şerhinin adı *Telhisu’l-Hikem Şerhi’l-Hikemi’l-Atâiyye* (Hikmetlerin Özeti) dir. (Kâhire 1983). Muhammed Ahmed Mustafa el-Kezeni tarafından tahkik edilen eserin telifi 1239 yılında gerçekleşmiştir⁵⁷².

Şeyh Nûreddin, bu kitabını nazım olarak telif etmiştir. Hikmetlerin metnini koyduktan sonra, altında nazm ile mânâlarını açıklamıştır. Fazla detaylara girmeden konunun etrafında dolaşmış ve konuyu biraz daha açıklamıştır. Bazı yerlerde nazım olmasına rağmen bu şerhte, değişik yerlerde âlimlere âit görüşleri de belirtmiştir.

Berîfkânî; bu nazımın değişik şerhlerden istifade edilerek yazılmış bir nazım olduğunu söylemektedir⁵⁷³.

Kitabın ilk 66 sayfasında, Şeyh Nûreddin’in hayatından, eserlerinden, şeyhlerinden, nasıl icâzet aldığından bahsedilmektedir⁵⁷⁴.

⁵⁷⁰ Şâzeli, s.133.

⁵⁷¹ Şâzeli, s.135.

⁵⁷² Berîfkânî, Şeyh Nureddin, *Telhisu’l Hikem Şerhu’l Hikemi’l Atâiye*, tahkik: Muhammed Ahmed Mustafa el-Keznî, Kâhire, 1983, s.112.

⁵⁷³ Berîfkânî, s.111.

⁵⁷⁴ Berîfkânî, s.11-108.

Şeyh Nûreddin'in şerhinin içinde Farsça ve Arapça yirmi tane küçük risalesi vardır. Bu risaleler genellikle vaaz, nasihat ve tasavvufla ilgili olup, dostlarına gönderdiği birer mektup niteliğindedir. Sayfa 67 ile 108 arasındaki bu risalelerden sonra *Hikem* şerhine geçmiştir. Hikem Şerhi "*Bismillahir-rahmanir-rahîm ve bihi'l avnü..*" diyerek başlamaktadır⁵⁷⁵.

Şârih, *Hikem-i Atâiye Şerhi*'ni bablara ayırmıştır. 25 bab halinde *Hikem*'in metninin altında nazım ile açıklamasına yer verilmiştir. Bu şerh bölümü sayfa 119 ile 358 arasında yer almaktadır. 359. sayfadan itibaren de İbn Atâullah'ın üç mektubuna (nazım halinde) yer verilmiştir. Ayrıca sayfa 366-374 arasında İbn Atâullah'ın nazm ile yaptığı iki münâcaatına yer verilmiştir. Sayfa 388'den itibaren ise, Şeyh Nûreddin'in Divanı'ndan örneklerle yer verilmiştir.

Berîfkânî'nin nazmen *Hikem* şerhine bir örnek vermek gerekirse, 21. bab'ta bulunan hikmetin tercümesi, şârihin genel şerh şekline güzel bir misal olarak sunulabilir:

*"İki şeyden hangisinin daha iyi olduğu hakkında bir tereddüdün varsa, bak nefsinde hangisi daha ağır geliyorsa onu yap. Çünkü nefse ancak hak olan şey ağır gelir"*⁵⁷⁶.

Berîfkânî, bu hikmeti hemen altında 23 beyitle nazmen şerhetmiştir. Bu beyitlerden birinin tercümesi şöyledir: "*Nefs daima hayırlı olanın zıddını isteyen bir konumdadır. Hayırdan yüz çevirir, yüzünü şerre döner. Nefsinin arzu ve isteklerine karşı bir gerekçe getirmesine de gerek yok. Eğer delille beraberse zaten gerekçesi de vardır. Aslında delile de ihtiyacı yoktur*"⁵⁷⁷.

2.1.4.11.3.13. Mehmet Emin'in Münâvî Şerhi Tercümesi

Mehmet Emin Münâvî'nin şerhinde, önsözde belirtildiğine göre; Muhammed Emin Efendi, II. Sultan Mahmud'un silahtarı olan Geredeli Ali Ağa'nın camisinin imamıdır.

⁵⁷⁵ Berîfkânî, s.117.

⁵⁷⁶ Berîfkânî, s.307.

⁵⁷⁷ Berîfkânî, s.307.

Çok fazilet ve kemal sahibi bir zat olup, tarikat-ı Halidiyye'ye intisab edip, tenvîr-i kalb ve tasfiye-i nefis etmiştir. Kitap besmeleden sonra, “*Sonsuz hamd bağımsız hüküm verici, zevalsiz padişaha layıktır. Yine emrine itaat edilen o sonsuz olan sultana hak ve daha layıktır. Onun kudretinin emrinin muhtevası, dilediğini yapar, arzu ettiği gibi hükmeder. Ve hikmetinin hükümlerinin delalet ettiği şey, ilk yaratan ve sonra inşa eden O’dur*” cümlesiyle başlamıştır⁵⁷⁸.

Mehmet Emin, Münâvî'nin Hikem şerhini tercüme etmiştir. Tercümenin dili Osmanlıca'dır. Arapça ve Farsça terkiplere yer verilmiştir. Nüshanın hattı çok güzel olmamakla beraber vasat bir yazı şeklidir.

Her iki sayfaya bir numara verilmiştir. Sonradan gelen sayfanın ilk kelimesi bir önceki sayfanın alt kısmında yazılmıştır. Kitapta Hikem-i Atâiyye'nin metniyle şerhi aynı renkte mürekkeple yazılmıştır. Metin kısmının üstüne genellikle aynı renk mürekkeple çizgi çizilmiş, bu şekilde şerh kısmından ayrılması sağlanmıştır. Kitap 113 sayfadır.

Kitabın sonunda, Mehmet Emin özet olarak şöyle söylenmektedir: Kitabı okuyanlar, gördükleri yanlış ve hataları mümkün mertebe ıslah etsinler, güzel bir şekilde ıslah etsinler ve bu fakiri terzil etmeyi düşünmesinler. Zaten ben kendi aczimi itiraf ederim ve bu meydanın süvarisi olmadığımı ikrar ederim.

Şârih, hamd ve salâvatın ardından, Arapça olarak bu şerhin tercümesinin hicri 1267 yılında tamamlandığını söylemektedir⁵⁷⁹.

Bu yazmada, 108-111 sayfaları arası boştur.

2.1.4.11.3.14. Ali Urfi

Bu yazmanın adı belli olmayan münstensihi, eserin başında kısa bir giriş yazısıyla, eserin Hikem-i Atâiyye'nin Şarkâvî şerhi olduğunu söylemekte ve Ali Urfi Efendi tarafından tercüme edildiğini belirtmektedir. Besmele ve salât-u selamla

⁵⁷⁸ Emin, Münâvî, **Şerhu'l-Hikem Şarkâvî Tercümesi**, İBB, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Koleksiyonu, Nu: 210, s.2.

⁵⁷⁹ Emin, s.113.

başlayan giriş yazısında, İbn Atâullah'ın Hikem adlı kitabına rağbet eden muhakkik âlimlerden şeyh Muhammed b. İbrâhim Abbad'ın ve Şarkâvî'nin şerhlerinin Arapça olması nedeniyle, müptedilerin anlamasını kolaylaştırmak için Ali Urfi Efendi'nin bu Osmanlıca tercümeyi gerçekleştirdiği bilgisi verilmektedir⁵⁸⁰.

Osmanlıca yazılan eser, besmeleden önce yer alan şu cümleyle başlamaktadır :
“Tâc'ül-ârifin ve gavsul-vâsilin merhum el-Hâc Ali Urfi Efendînin, Türkçe'ye tercüme buyurmuş oldukları Hikem-i Şarkâvî şerhidir⁵⁸¹.”

Hikem'in metni kırmızı kâlemle yazılmıştır. Bâzen bir hikmet bir bütün halinde, bâzen de parçalar halinde verilmiştir. Şerh-u'l-Hikem tercümesi bu yazmada, sayfa numarası bulunmamakta; ancak sağ tarafta Arapça, sol tarafta Türkçe rakamlarıyla numaralandırma mevcuttur. Türkçe rakamıyla olan numaralandırmanın sonradan ilave edildiği sanılmaktadır. Her iki sayfaya bir numara verilmiştir. Her iki sayfa arasında bir sonraki sayfanın ilk kelimesi bir önceki sayfanın sonunda ayrıca yazılmıştır.

Şerh yapılırken, metin ile şerh arasında genellikle bir bağlantı cümlesi kurulmamıştır⁵⁸².

Kitabın Tercümesi hicri 1296 yılında tamamlanmıştır⁵⁸³.

Yazmanın dili aslı gibi Osmanlıcadır. Birçok Arapça ve Farsça terkiplere yer verilmiştir. Ancak, nüshanın hattı son derece kötü ve okunması zordur. Özellikle noktasız harfler çokça birbirlerine karıştırılmıştır.

2.1.4.11.3.15. Abdullah b. Hicazi b. İbrâhim eş-Şarkâvî

Şarkâvî'nin Süleymâniye Kütüphânesi'nde bulunan kitabı, Mısır'da hicri 1303 târihine âit matbu bir eserdir. İçinde iki şerh vardır. Muhammed b. İbrâhim b. Abbas Nifzî Rundî'nin şerhi kitabın metin bölümündedir. Şarkâvî'nin şerhiyse, kitabın

⁵⁸⁰ Ali Urfi, , **Şerhu'l-Hikem Şarkâvî Tercümesi**, İBB, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Koleksiyonu, Nu: 310, s.2.

⁵⁸¹ Urfi, s.1.

⁵⁸² Urfi, s.4.

⁵⁸³ Urfi, s.98.

kenarlarına yazılmıştır. “*Bismillahirrahmanir-rahim elhamdülillâhi rabbi'lâlemin..*”⁵⁸⁴ diyerek başlamıştır.

Bu şerh, 113 sayfadan oluşmaktadır. Şarkavî, çok kısa birkaç cümleden sonra hemen hikmetleri tahlil etme kısmına geçmiştir. Diğer birçok şârihten farklı olarak, hikmetin tam metnini vermeden parçalar halinde verdiği ifâdeleri açıklamaya çalışmıştır. Hikmetler numaralandırılmamıştır. Bâzen bir hikmetin tamamı çoğunlukla da metnin parçaları parantez içinde verilerek açıklanmıştır.

Açıklamaları kısadır ve genellikle sözkonusu hikmetin anlaşılabilmesi için gereken açıklamalar dar bir çerçevede yapılmıştır ve birkaç cümleden oluşan bir paragraf şeklindedir. Şarkâvî, az da olsa şerhinde âyetlere yer vermiştir. Bâzen de başka âlimlerin sözleriyle şerhini desteklemiştir. Genellikle bu durum da az görülmektedir.

Şarkâvî'nin kısa yorumlarıyla dikkat çeken şerhinde, genellikle metindeki mânâ biraz daha genişçe verilmiş, orijinal yahut yeni bir yorum eklenmemiştir. Metinle aynı mânâyı ifâde eden birkaç cümle daha uzun olan bir şerh yapılmıştır.

Şarkâvî şerhinin 1424/2003 târîhli Kâhire’de yayınlanmış bir basımı da bulunmaktadır. Bu baskı daha önce yine Mısır’da, hicri 1282 senesinde neşredilmiş olan baskı esas alınarak hazırlanmıştır⁵⁸⁵.

“*el-Menahu'l-Kudsiyye ale'l-Hikemi'l-Atâiye*” olarak adlandırılan bu basımda şerh, 263 sayfadan oluşmaktadır. Sâdetin es-Siyaci tarafından tahkik ve talik yapılmıştır. Sâdetin es-Siyaci'nin kitabın başındaki “Be” ve “C” sayfalarında iki sayfalık bir mukaddimesi bulunmaktadır. Burada sûfi kelimesinin menşei ile alakalı bazı hususlara değinmiş ve Hikem-i Atâiyye ile alakalı bir övgüyü de bir diğer şârih İbn Abbad er-Rundî'nin sözlerinden aktarmıştır. Bu mukaddimenin altında Cemal Şa'lan ve Sadedin es-Siyaci'nin isimleri yer almaktadır. “Dal” ve “He” sayfalarında İbn Atâullah hakkında bir paragraflık bir ifâdeyi *Tabakatü's-Şâzeliyye*'den alıntı yaparak aktarmıştır. Daha sonra da Şarkâvî'nin kısa hayatına yer verilmiştir. Üçüncü sayfadan itibaren

⁵⁸⁴ Şarkâvî, Abdullah b. Hicazi b. İbrahim, **Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu; Nu: 002266, h.1303, s.3.

⁵⁸⁵ Şarkâvî, **el-Menahu'l-Kudsiyye ale'l-Hikemi'l-Atâiye**, Tahlil: Sâdetin es-Siyaci, Kâhire, 1424/2003, s.263.

hikmetleri açıklamaya başlamıştır. ‘Birinci hikmet, ikinci hikmet..’ şeklinde hikmetleri sıralamıştır. Toplam 242 hikmete yer verilmiştir. Hikmetler 240. sayfada bitmiştir. 241. sayfadan itibaren İbn Atâullah’ın münâcaatı başlamakta ve 245. sayfaya kadar sürmektedir. 246-263. sayfalar arasında, Şarkâvî’nin bu münâcaatla ilgili şerhi yer almaktadır. Münâcaat 38 madde oluşacak şekilde numaralandırılmıştır.

Her açıklama, münâcaat metninin hemen altında yapılmıştır. Her bir fıkra “İlahî!..” diyerek başlamaktadır. Şarkâvî, bu şerhi tasavvufî bir mânâyla şerh etmiş ve derin yorumlara yer vermiştir. Örneğin, münâcaatın ilk kısmı şöyledir; “*Allahım! Ben zenginliğimde fakirim. Ya fakirliğimde nasıl fakir olmam ki?*” Bunu açıklarken “*yani benim zâti vasfım fakirlik ve ihtiyaçtır. Zenginlik ise ârizi bir durumdur. Ârizi olan durum ise her zaman yok olmaya mahkûmdur*”⁵⁸⁶.” yorumunda bulunmuştur.

2.1.4.11.3.16. Şernûbî

Abdülmecid b. İbrâhim el-Ezheri el-Maliki eş-Şernûbî’nin şerhinin adı, “*Şerh Hikem Atâiyye*”dir. Matbu eser, Süleymâniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi Koleksiyonu, Nu: 000104’e kayıtlıdır. 136 sayfalık bu basım 1348 târihlidir⁵⁸⁷.

Şerhu Hikem-i Atâiye, adlı eserin Kâhire 1429/2008 basımı da bulunmaktadır. Şernûbî, kitabı hem şerh etmiş hem de tahkikinde bulunmuştur. Kitap yaklaşık bir buçuk sayfalık şârihin mukaddimesiyle başlamaktadır. Mukaddimedede kendisinin de belirttiği gibi şerhi uzatmaktan kaçınmış, orta uzunlukta kısa açıklamaların bulunduğu bir şerh yapmıştır⁵⁸⁸.

Mukaddimeden hemen sonra şerh kısmı başlamaktadır ve 25 baktan oluşmaktadır. Bütün hikmetlerin metinlerini parantez içine almış ve kalın (bold) yazarak şerh kısmından ayırmıştır.

⁵⁸⁶ Şarkâvî, *el-Menahu’l-Kudsiyye ale’l-Hikemi’l-Atâiye*, s.246.

⁵⁸⁷ Şernûbî, Abdülmecid b. İbrahim el-Ezheri el-Maliki, *(Şerhu) Hikemu İbni Ataullah*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi Koleksiyonu, Nu: 000104.

⁵⁸⁸ Şernûbî, *(Şerhu) Hikemu İbni Ataullah*, tahkik: eş-Şernûbî, Kâhire 1429/2008, s.3-4.

Birinci bölüm “*kale el-ârifü radiyallahu anh..*” diyerek başlamaktadır⁵⁸⁹. Her bâbın başlığı altında zikrettiği hikmetleri ayrıca numaralandırmıştır. Her bâbı kendi içinde ve hikmetleri de birinci bابتan 25. bâbın sonuna kadar numaralandırmıştır. Böylece toplam numaralandırılan hikmetlerin sayısı 263 olmuştur. Ancak şârih mukaddimesinde bu hikmetlerin sayısını 264 olarak tesbit ettiğini söylemesine rağmen, kitabın içerisindeki son hikmetin “263”numarasına sahip olması anlaşılamamıştır.

Müellif, kendi düşüncesine göre aynı konu olarak gördüğü hikmetlerin başına ayrı bir başlık koymuştur. (Bunlar müteselsil hikmetlerdir.) Örneğin; 16. bâbın içerisinde yer alan 151. hikmet şöyledir: “*Nurların doğuş yeri gönüller ve sırlardır.*” Bu hikmeti ve sonra gelen beş hikmeti “nurların doğuş yeri” başlığıyla vermektedir⁵⁹⁰.

Şernûbî’nin açıklamaları az da olsa âyet ve hadislerle desteklenmiştir. Örneğin 224. babın içerisinde yer alan 224. hikmet “*O’nun senin üzerindeki nimetinin tamamlandığının işareti, sana yetecek kadar rızık vermesi ve azdıracak kadarını ise esirgemesidir.*” şeklindedir. Bu hikmeti açıklarken, ‘azdırma’ kavramını pekiştirmek üzere şu âyete yer vermektedir:

“*Şüphesiz insan kendini müstağni gördüğünde azgınlaşır.*” (Alak, 96/6-7⁵⁹¹)

Şernûbî’nin hadislerle yorumlarını desteklediği şerhlerine bir örnek ise dokuzuncu bâbın içerisinde yer alan 76. Hikmettir ve şu şekildedir: “*İbâdet ve taati yerine getirmemekten dolayı üzülüp de ihmali telâfi etmeye başlamaman aldanmışlığın işaretidir.*”

Şârih bu hikmeti açıklarken, Allah’a karşı gereken görevleri ifa etmemekten ötürü kişinin duyacağı hüznü ifâde etmek üzere şu hadisi zikretmektedir:

“*Şüphesiz Allah her mahzun kalbi sever*⁵⁹².”

Şernûbî, şerhindeki açıklamaları zaman zaman şiirlerle de süsleyerek pekiştirmiştir. Örneğin, 9. bâbın 78. hikmeti olan “*Ümit amelin kendisine eşlik ettiğidir.*

⁵⁸⁹ Şernûbî, s. 5.

⁵⁹⁰ Şernûbî, s.76.

⁵⁹¹ Şernûbî, s.103.

⁵⁹² Şernûbî, s. 46.

Aksi halde ham hayalden ibarettir.” şeklindeki ifâdeyi açıklamak için şu şiire yer vermiştir:

“Ey amel yapmaya niyet etmeden abdalların makamına çıkmayı arzu eden adam,

Heveslenme, sen bu makamın adamı değilsin,

Onların halleriyle hallenmedikçe de bu makamın adamı olamazsın⁵⁹³.”

Müellifin bir diğer hikmeti açıklarken zikrettiği şiir ise; ‘Şeytanı sana düşman yapması seni onunla ürkütüp, kendisine sığındırmak içindir. Nefis aleyhinde harekete geçirmesi, sürekli O’na yönelmen içindir’ şeklindeki 236. hikmete dâirdir ve şöyledir:

“Benim dört düşmanım var,

Beni ok yağmuruna tutarlar,

Biri İblis, biri dünya, biri nefsim ve heva hevesim.

Tek ümidim Rabbimdir, O her şeye kâdirdir!⁵⁹⁴”

Şernûbi şerhinin bir diğer özelliği de, diğer şerhlerde olduğu gibi açıklamalarını bâzen âlimlerin ve mutasavvıfların görüşlerini naklederek zenginleştirmesidir. Buna bir örnek de Şernûbi’nin, ‘Şeytanın senden bir an olsun gafıl olmadığını bilince, sen de idareni her an elinde bulunduran Allah’tan gafıl durma⁵⁹⁵.’ hikmetindeki yorumudur. Bu hikmeti açıklarken şârih Zünnun-ı Mısırî’nin şu görüşüne yer vermiştir:

“Şeytan senin görmediğin yerden seni görüyorsa, bil ki Allah da onun görmediği yerden onu görür, öyleyse Allah’tan yardım dile⁵⁹⁶.”

⁵⁹³ Şernûbî, s. 47.

⁵⁹⁴ Şernûbî, s. 108.

⁵⁹⁵ Şernûbî, s.107.

⁵⁹⁶ Şernûbî, s. 108.

Hikem-i Atâiyye’de vahdet-i vücûd düşüncesine yakın yahut tamamen aynı görüşü paylaşan beyanları olan hikmetlerin sayısı birkaç tanedir. Onlardan biri olan 137. hikmet, Şernûbi’nin vahdet-i vücûd bir sûfi gibi yorumladığı hikmetlerden biridir. Hikmetin metni şöyledir:

“Allah’la mevcut olan bir varlık seni O’ndan perdelemedi. Lakin O’nunla beraber varolduğunu vehmettiğin varlık seni O’ndan perdeledi. O’nunla senin arana girdi⁵⁹⁷. ”

Vahdet-i vücûd düşüncesi içinde yer alan bu 137. hikmeti açıklarken, Şernûbi, mârifete ermek isteyen mürîde, vusul yolunu da gösterecek kısa açıklamalarda bulunmuştur. Eşyanın birer gölge olduğunu vurgulayan Şernûbi, şu görüşlere yer vermiştir:

“Hakîkatte, insan ile Allah arasına perde olacak hiçbir engel yoktur. Çünkü bütün varlık birer gölgedir. Gölge ise, bir şeye engel olamaz. Nitekim ağaçların ırmaklara yansıyan gölgeleri gemilerin orada yüzmelerine mani olmuyor. Ayrıca, eğer seninle Allah arasında gerçekten perde olan bir varlık olsaydı, bu takdirde o perdenin Allah’tan daha fazla sana yakın olması gerekirdi. Hâlbuki hiçbir şey insana Allah’tan daha yakın değildir. Demek ki, perde mevhumu şüphesiz vehmi bir emirdir⁵⁹⁸. ”

Diğer şerhlerde de bir gelenek haline gelen, hikmetlerin şerhinin bitiminden sonra, Şernûbi de ‘Tenbihât’ başlığı altında İbn Atâullah’ın bazı mektuplarına yer vermektedir⁵⁹⁹. Hikmetler de olduğu gibi burada da asıl metni parantez içerisinde yazarak mektupları şerh etmiştir. Arkasından da, İbn Atâullah’ın münâcaatına yer vermiştir. Münâcaatın metnini de parantez içerisinde göstermiş ve altında açıklamalar yapmıştır⁶⁰⁰.

Kitabın 144-146. sayfaları arasında ‘Târih ve Takriz’ başlığı altında, bu şerhin yazım târihine yer verilmiştir. Bir de Seyyit Muhammed Fennî Efendi’nin şerhle ilgili

⁵⁹⁷ Şernûbî, s. 70.

⁵⁹⁸ Şernûbî, s. 71.

⁵⁹⁹ Şernûbî, s. 121-129.

⁶⁰⁰ Şernûbî, s. 130-143.

manzum takrizi sunulmuştur. Şerhin telif târihi olarak 1303 târihi verilmiştir. Kitabın sonunda 147-149. sayfada bir ‘İçindekiler’ bölümüne yer verilmiştir.

2.1.4.11.3.17. Muhammed İyd

İki cilt olan bu eserin, Mektebetü Mustafa Kütüphânesi, Merkezi’l-Meşayihî’s-Sûfiyye Bölümü’nde sadece birinci cildine ulaşılabilmektedir. Dolayısıyla kitap hakkında birinci ciltten yola çıkarak açıklamalarda bulunulacaktır.

Birinci cilt, yirmiyedinci hikmetin sonuna kadar devam etmektedir. İkinci cilt ise 28. hikmetten başlayarak sonuna kadar devam etmektedir. Birinci cildin başında Mutasavvıf Tâhâ Abdulbâki Sürûr’a âit bir mukaddime vardır. Üçüncü sayfa ile altıncı sayfa arasında yer almaktadır. Yedinci sayfa ile onuncu sayfa arasında da, şârih Muhammed İyd eş-Şafii’nin mukaddimesi söz konusudur. Her bir sayfada, eldeki fotokopi nüshada iki sayfa bir nüshaya yerleştirilmiştir. Karşısındaki sayfada boş bırakılmış ve önlü arkalı yapılmamıştır.

Şarih Muhammed İyd; “*Elhamdullillahi cellet hikmetuhu an idraki gâyetihi...*” ifâdesiyle başlamıştır. Şerhte, mukaddimededen sonra 11-14. sayfalar arasında, *Hikem-i Atâiye*’nin müellifinin hayatından bahsedilmiştir. Tasavvufî bilgisinden leh ve aleyhinde yapılan bazı tartışmalardan kısaca söz edilmiştir. Kitap, 15. sayfa ile 37. sayfa arasında Hikemlerin 1’den 264’üncü hikmete kadar kısaca yazılıp bir sıra halinde numaralanmasıyla oluşmuştur. Bu liste verildikten sonra, asıl şerh 38. sayfadan başlamakta, 154. sayfaya kadar yer almaktadır. Her hikmet, sayfanın başında yazılıp numaralandırılmıştır. Böylece 1’den 27. hikmete kadar birinci cilde yerleştirilmiştir.

Her hikmetin metnini yazdıktan sonra bir çizgi çekilerek altına şerhi yapılmıştır. Şerhte âyet ve hadislerle de yer verilmiştir. Örneğin 39. sayfada, “*Kim ki, Rabbine kavuşmayı ümit ediyorsa, salih amel işlesin ve Rabbine ibâdetle hiç kimseyi ortak koşmasın.*”(Kehf, 18/111). Bu âyeti, “*amele itimat etmenin alameti, kaymanın varlığı anındaki ümidin noksanlaşmasıdır*” Aynı hikmetin şerhinde şu hadise de yer vermiştir: “*Akıllı olan kimse, nefsinin hesaba çeken ve ölümden sonrası için çalışan kimsedir. Âciz olan ise, nefsinin hevasının peşine bırakan ve Allah’a karşı kuruntularla temenniler besleyen kimsedir.*”

Ayrıca sahâbâlerden, tâbiinden ve bazı tasavvuf büyüklerinden de sözlerine yer vererek nakillerde bulunmuştur⁶⁰¹.

Kitabın sonunda bir de fihrist bulunmaktadır.

2.1.4.11.3.18. Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah

Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah'ın kitabının adı, *Kitab'ul-Hikem li İbn-i Atâullah es-Sekenderî*' dir. Kitabın basım bilgileri şöyledir: Dâru'l-Vefa (Kâhire, 1426/2005, İkinci Baskı). *Hikem*'in tahkik edildiği bu kitabı hazırlayan Halefullah, şerhinin başında İbn Atâullah'ın bulunduğu dönemde meydana gelen siyâsî, sosyal ve kültürel olayları inceleyerek anlatmış, daha sonra *Hikem*'in tahkikini yaptığı ikinci bir bölüme yer vermiştir. Ayrıca bu bölümde, *Hikem*'in bazı şerhleri ve şârihleri hakkında bilgilere yer vermiştir.

Halefullah eserinde *Hikem-i Atâiye* hakkında şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: *Hikem-i Atâiye* evvel ve âhir İslâmî terbiyenin bir düsturudur. Müçtehid imamlardan biri olan müellif; akıcı, kolay, güzel bir üslup kullanmış ve efrâdını câmi ağyârını mâni kapsamlı işaretlere yer vermiştir. Öyleki, her bir ifâdesi; eğitim ve sosyal psikoloji konularında bir doktora tezi olabilecek durumdadır. Aynı şekilde bunun, tevhid, ahlâk ve benzeri İslâmî eğitim ve siyaset dallarında da geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Halefullah; ister Arap ister Arap olmayan dünyadaki bütün çağdaş eğitimcilere seslenerek hiç birinin İbn Atâ'nın yedinci yüzyılda yazdığı hikmetleri gibi hikmetler yazamayacaklarına emin olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim ona göre: İslâm âlimlerinden birçoğu, bu zatın yazdığı gibi bir eser meydana getirmeye çalışmalarına rağmen, hiç birisi onun eserinin bulunduğu düzeyin yakınına bile yaklaşamamıştır. Bu konuda çok önemli bir delil de şudur: *Hikem*'le ilgili şerhlerin sayısı yüz cilt civarında olmasına rağmen, *Hikem*'in metnini okuduğunuz zaman hacminin küçüklüğüyle beraber, onların hepsinden çok daha güzel olduğunu görebilirsiniz⁶⁰².

⁶⁰¹ Muhammed İyd, *el-Füyuzâtı Rabbâniye fî Şerhi'l-Hikem Atâiye*, C.I, s.123.

⁶⁰² Halefullah, Ahmed İzzeddin Abdullah, *Kitab'ul-Hikem li İbn-i Atâullah es-Sekenderî*, Kâhire, 2005, s. 173.

Halefullah; kitabının 236. sayfasından itibaren, 303. sayfaya kadar, *Hikem*'in metnini 31 bab başlığı altında olduğu gibi vermiş ve dipnotlarda da, bazı tahkiklerine yer vermiştir.

Kitab 9 bölüm altında işlenmiştir. Bu bölümlerde şu konular ele alınmıştır:

1. Müellifin (İbn Atâ) bulunduğu dönemde Mısır ve Şam'daki siyâsî durumların açıklanması.

2. Aynı asırdaki ilmî hayat ve içtimai durum.

3. İslâm'da hikmetin mânâsı ve kaynakları.

4. İslâm'da hikmetlerin tedvini.

5. Müellifin tanıtılması ve ilmi eserleri hakkında bilgi.

6. Müellifin ilmî ve eğitimci kişiliği.

7. *Hikem*'in şerhleri ve şârihleri.

8. Gerek İslâm âlemi gerek diğer dünyada *Hikem*'e verilen önem.

9. *Hikem*'in tahkiki için mürâcaat edilen mahdud ve matbu temel kaynaklar.

2.1.4.11.3.19. Said Havva

Said Havva'nın kitabının adı; “*Müzekkirât fî Menâzili's-Sıddîkîn ve'r-Rabbâniyyin min Hilâli en-Nusûsi ve Hikemi İbn-i Atâullah es-Sekenderî*”dir. Türkçeye; “*İbn-i Atâullah el-İskenderî'nin Hikemi ve Naslar Işığında Sıddıkların ve Rabbânilerin Menzilleri Hakkındaki Hatırlatmalar*” olarak tercüme edilebilecek olan bu kitabın yayın bilgileri şöyledir: Kâhire 1429-2008 (Beşinci Baskı.)

Kitabın başında, otuz beş sayfalık bir mukaddime yer almaktadır. Bu mukaddime, sıddıklar ve rabbânilerin makamları hakkında değişik âlimlerden nakiller yapılmış, konu bazı hadis ve âyetlerle de desteklenmiştir.

Kitap dört bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölüm; *“Hayru’l-Hedyi Hedyu Muhammedin”* (En Güzel Rehberlik Hz. Muhammed’in Rehberliği’dir.) adını taşımaktadır.

İkinci Bölüm, *“el-Müteveccihîne ilâ’llah”* (Allah’a Yönelmek İsteyenler Hakkında’dır.) Bu kısım iki bab’tan oluşur. Birinci bab; tasavvufçuların Allah’a yönelenlerin haline münasip sözlerinden seçmeleri içermektedir. İkinci bab, *Hikem-i Atâiye*’den altı fasıl hakkındadır. *Hikem*’in ilk altı faslının şerhi yapılmıştır. Yazar, *Hikem-i Atâiyye*’nin hikmetlerini daha çok âyet ve hadislerin ışığı altında açıklamaya çalışmıştır. Örneğin; birinci fasılda, birinci hikmet olarak *‘kişinin ameline itimat etmesinin alâmeti, bir hatasının olması anındaki ümidin noksanlaşmasıdır’* mânâsına gelen hikmeti anlatırken şu görüşlere yer vermiştir:

“Müslüman, Allah’ın rızasını kazandıracak amellerle mükelleftir. Aynı zamanda, kendi ameline itimat etmemekle de mükelleftir. Allah’ın rızasına kavuşmak için bu şarttır. Çünkü kul ne yaparsa yapsın Allah’ın hakkını hakkıyla yerine getiremez ve şükürünü hakkıyla eda edemez. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de; “Hayır, insan Allah’ın buyruğunu layıkıyla yerine getirmedir” (Abese, 80/23); “Allah’ın nimetlerini saymaya kalkarsanız bunları sayamazsınız” (İbrâhim, 14/34) buyrulmuştur.’Bu sebeple kişi ameline güvenmemekle mükelleftir. Hadisde de şöyle buyrulmuştur: “Şunu bilin ki, sizden hiçbirisini ameli cennete götüremez. Seni de mi Ya Resulallah? Dediklerinde de, ‘Evet ben de. Meğerki Rabbim beni bağışlasın ve rahmetinin kucağına almış olsun’”⁶⁰³.

Üçüncü Bölüm; *‘Tevcihâtün li’l-Mürîdîn’* (Müridlerin Yönlendirilmesi) adını taşır. Bu kısım üç sayfalık bir mukaddime ve iki babbtan oluşur. Birinci babbta; sûfilerin müridlere mahsus sözlerinden seçmeler yer almaktadır. İkinci babbta; *Hikem-i Atâiye*’den on bir faslın şerhi söz konusu edilmiştir. Bu bölümde de, başından itibaren takib ettiği metodu kullanan yazar; öncelikle *Hikem*’den ilgili fasıldaki hikmetin metnine yer vermekte, arkasından kısa bir mukaddime başlığı altında geçen kelimelerin mânâlarını açıklamakta, daha sonra şerh başlığı altında birkaç nokta içerisinde konuyu

⁶⁰³ Said, Havva, *Müzekkirât fî Menâzili’s-Siddîkîn ve’r-Rabbâniyyin min Hilâli en-Nusûsi ve Hikemi İbn-i Atâullah es-Sekenderî*, Kâhire, 2008, s.201.

detaylandırarak açıklamaktadır. En sonunda da genellikle, ‘*Hulasât’ul-Fasl*’ (Fasl’ın Özeti) başlığı altında, konunun kısaca bir özeti yapılmaktadır.

Dördüncü Bölüm; ‘*Tevcihâtün li-l Ârifîn ve’r-Rabbâniyyîn ve’ş-Şuyûh*’ (Arifler, Rabbaniler ve Şeyhler İçin Bazı Yönlendirmeler) adını taşımaktadır. Bu bölüm de, on dört sayfadan oluşan bir mukaddime ve iki babdan oluşur. Birinci babda; şeyhlerle alakalı bazı seçme sözlere yer verilmiştir. İkinci babda ise, *Hikem-i Atâiye’nin* on iki faslına yer verilmiştir. Müellif eserin başından itibaren kullandığı aynı şerh metodunu burada da kullanmıştır. Yazar, şerh yaparken genellikle ele aldığı hikmetin mânâsını teyit eden yorumlara yer vermiştir. Bu hikmetlerden biri şöyledir:

“*İnsanlar sende varolduğunu zannettikleri hasletlerden dolayı seni överler. Öyleyse sen de, kesin olarak sende olduğunu bildiğin şeylerden dolayı kendini kötüle*”⁶⁰⁴.

Şârih bunu açıklarken şöyle der: “*Arif-i billâh olan kimse, insanların kendisini övmesine karşılık, kendi nefsinin kötülemeye mukabele eder. Kendisinde olmayan bir hasletten dolayı övülmekten dolayı Allah’tan hayâ eder. Hakkında yapılan övgüler kendi noksanlarını görmesini engellemez. İnsanlar tarafından kendisine ne kadar fazla övgüler olursa o da Allah’a karşı medh-ü senâsını arttırır*”⁶⁰⁵.

Said Havva, eserinde, zaman zaman diğer *Hikem* şârihlerinden de nakiller yapmaktadır. Bu şârihler arasında İbn Acîbe, Şarkavî, İbn Abbad başta gelmektedir.

2.1.4.11.3.20. Said Ramazan el-Bûtî

“*el-Hikemi Atâiyye Şerh ve Tahlil*” adlı eser, Said Ramazan el-Bûtî’ye âittir. Dımeşk, 1430/2009’da basılmıştır (4. Baskı). Eser, dört cilt halindedir.

Nâşirin iki sayfalık sözleriyle başlayan kitapta, birinci baskının mukaddimesi bulunmaktadır. Mukaddimede Ramazan el-Bûtî; 1974 târihinde Dımeşk’te farklı yerlerde *Hikem*’e dâir yaptığı sohbetlerin ardından, dostlarının bunların yazılması

⁶⁰⁴ Havva, s.442.

⁶⁰⁵ Havva, s.446.

konusundaki ısrarı üzerine eseri kâleme aldığını belirtmektedir⁶⁰⁶. Şârih, mukaddime, *Hikem Kitabı ve Müellifi Hakkında Bir Söz* başlığı altında İbn Atâullah'ın ilminden, güzel ahlâkından bahsetmiş, *Hikem* kitabının da hacminde küçük olmasına rağmen üzerine çok büyük şerhler yazıldığını, her tarafa yayıldığını, akıllar ve nefisler tarafından baş tâcî edildiğini, çok veciz ifâdelerle geniş mânâların anlatıldığını ve tüm bunların Allah'ın Kitabından ve Resulullah'ın sünnetinden özetlenerek alındığını ve aktarıldığını söylemektedir.

“*İbn Atâullah'ın Hikem'i ve Tasavvuf*” başlığı altında, konuya ilişkin bilgiler veren şârih, Mukaddimeyi 19. sayfaya kadar sürdürmüştür. Şerhin birinci cildi, kitabın 23. sayfasıyla 576. sayfası arasında yer almaktadır ve 47 hikmet başlığı altında verilmiştir.

Ramazan el-Bûtî; hikmetleri açıklarken, onları birinci hikmet, ikinci hikmet şeklinde devam eden bir sıraya koymuş; her hikmetin metnini verip altına şerhini koymuştur. Şerhlerinde, âyet ve hadislerle yer vermiş, konuyu onlarla destekleyerek açıklamıştır⁶⁰⁷.

Şârih, bâzen şerhinde, Ahmed Rufâi, Davud-u Tâi, Fudayl b. İyaz, Serî Sakâtî gibi bazı sûfîlerin sözlerine ve hallerine de yer vermiştir⁶⁰⁸.

İkinci cilt, 623 sayfadır. 48. hikmetten başlayıp, 110. hikmete kadar toplam 63 hikmete yer verilmiştir. Birinci ciltteki anlatım ve şerh metodu aynen devam etmiştir.

Şerhinde genel olarak tasavvufî bir bakış açısının ürünü olan açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin, 55. hikmet olan “*nur için keşif vardır, basiret için hüküm vardır, kalb için yönelme ve yüz çevirme vardır*”⁶⁰⁹ ifâdeleri için şu açıklamalara yer verilmiştir:

“*Allah insanı üç büyük nimetle nimetlendirmiştir. Birincisi nurdur, ikincisi basiret, üçüncüsü kalptir. Nurdan maksat; idrak ve kuvve-i hafızanın merkezi olan*

⁶⁰⁶ Muhammed Said Ramazan, Bûtî, *el-Hikemi Atâiye Şerh ve Tahlil*, Dımeşk, 2009, C.1, s.7-8.

⁶⁰⁷ Bûtî, C.1, s.117-130.

⁶⁰⁸ Bûtî, C.1, s.133-140.

⁶⁰⁹ Bûtî, C.1, s. 81.

beyne parlayan bir sırr-ı Rabbanîdir. Basiretten maksat ise, kudret-i zâtiyedir ki, insan onunla belli kararlar alabiliyor ki, biz ona özgür irade ve azim diyoruz. Kur'ân'da bu kesb olarak ifâde edilmiştir. Kalb ise, insan bünyesinin hissiyat merkezidir. Şefkat, itme-çekme merkezi, sevgi, öfke gibi hissiyatın merkezidir. İbn Atâullah bize bu hikmette bu üç noktayı anlatmaktadır”⁶¹⁰.

Bûti'nin şerhinde dikkat çeken bir özellik de, modern zamanlara âit bir şerh olmasına rağmen; eski klasik tasavvuf eserlerinde sıklıkla rastlanan; izahların ve yorumların ardından, okuyucuyu bir mürid yahut talib addederek ona nasihat etme şeklinde bazı ifâdelere yer vermesi ve ikinci tekil şahıs olarak kabul edilen muhataba bu uslubla tavsiyelerde bulunmasıdır. Bu uslubun bir örneğini, bir hikmetin şerhinin ardından Bûti'nin söylediği şu sözlerde bulmak mümkündür:

“Bu hikmeti şu sözlerle sona erdirmek istiyorum. Ta ki, bilesin ki, Rabbanî nurların esintilerine mazhar olmak ve o esintilerin senin kalbine ulaşmasını sağlamanın tek bir yolu vardır. O da, Allah'ı çokca zikretmektir”⁶¹¹.

Üçüncü cilt, 607 sayfadan oluşmaktadır. 111. hikmetten başlayıp 197. hikmete kadar sürmekte, toplam 87 hikmeti içermektedir. Bu ciltte de, şârihin genel şerh anlayışı aynen devam etmektedir. Kimi zaman açıklamalar yaparken ünlü mutasavvıfların görüşlerine de yer vermektedir. Örneğin; ‘çoğu kez riyakârlık; insanların sana bakmadığı yönden üzerine çöker’ meâlindeki 156. hikmet şöyle açıklanmaktadır:

“Riya, insanın yaptığı güzel amelini insanlara göstererek onların övgüsünü kazanmak ve yanlarında saygın bir yer kazanmak arzusudur. İzin ver de seni riyaıyla ilgili şu kapsamlı sözlerle baş başa bırakayım: İmam-ı Gazâli diyor ki, ‘riyanın aslı insanlara güzel hasletlerini göstermek sûretiyle onların gönlünde saygın bir yer kazanmaktır. Ancak, bu saygın yeri kazanmak bâzen ibâdetlerle bâzen ibâdet dışındaki işlerle arzu edilir. Riyakârlık ise, güzel ibâdetlerle insanların kalbinde yüksek bir

⁶¹⁰ Bûti, C.2, s.81.

⁶¹¹ Bûti, C.2, s.87.

makam kazanmaya denilir. Riyânın tarifi, Allah'a itaat etmekle kulların teveccühünü kazanma arzusu olarak yapılabilir...⁶¹²,”

Yukarıdaki örnekten anlaşılan bir başka nokta da, Bûti'nin şerhinde, çoğu yerde karşılıklı sohbet eder gibi bir üslub kullanması ve okuyucuyu bu samimi anlatım tarzı içinde şerh yaparak bilgilendirmesidir.

Dördüncü cilt, 598 sayfadan ibarettir. Bu kitapta; 198. hikmetten, 259. hikmete kadar toplam 62 hikmet yer almaktadır. Hikmetlerin şerhi, 5- 463 sayfaları arasında bulunmaktadır. Bûti; 468. sayfayla 486. sayfa arasında İbn Atâullah'ın dört risalesine yer vermiş ve onları açıklamıştır. 489 ile 553 sayfaları arasında İbn Atâullah'ın bir münâcaatına yer vermiş ve onu şerhetmiştir. 554. sayfa ile 561 sayfaları arasında şârihin kendisine âit bir sonuç bölümü yer almaktadır.

Şârih, yazdığı sonuç bölümünde, eserinde takip ettiği şerh metoduyla ilgili olarak ipuçları vermektedir. Burada anlattıklarından, yani kendi ifâdelerinden yola çıkarak Bûti'nin şerhinin diğer şerhlerden farklı yönlerini şöyle izah etmek mümkündür:

Bûti; değişik seviyelerde ve değişik meşreplerde muhataplara seslenmeyi esas almış, kimsenin perdelenmesini istemediği için anlaşılır olmaya dikkat etmiş, bunu yaparken de şerhinde şu hususlara dikkat etmiştir:

1. Hikem-i Atâiye'nin ifâdelerinin taşımadığı mânâları ve düşünceleri onlara yüklememek için çok gayret göstermiş; şerhde, hikmetlerin metninde kast edilen mânâyı ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Okuyucunun bâzen uzun görebileceği açıklamalar kapalı mânâları açmaya, uzak gayeleri zihne yaklaştırmaya yahut şer'i delilleri veya sulûkla ilgili terbiyeyi arz etmeye yöneliktir.

2. Bûti'nin kendi ifâdelerine göre, onun şerhiyle, İbn Acîbe gibi şârihlerin şerhleri arasında bir kıyaslama yapılırsa, bunların arasında gerçek mânâda hiçbir ihtilafın, çelişkinin olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Şu var ki, bazı şârihler bâzen çok acele etmiş, hikmetlerin üstünden geçmişlerdir, bâzen de çok uzaktan zayıf

⁶¹² Bûti, C.3, s.306.

münasebetleri olan konulara da girmişlerdir. Ancak Bûti, bu tür bir konuma da girmemeye çalışmıştır.

3. Şârihe göre, gerek Hikem şerhlerinde gerek Risale-i Kuşeyriye, Kûtu'l-Kulûb gibi kitaplarda genellikle, şeriatın emretmediği ve sünnet olarak da öngörmediği bazı noktalardan hareketle açıklamalarda bulunulmuştur.

Bu şârihler, salih kimselerin vicdanlarına veya hissiyatlarına hâkim olan unsurların ön plana çıkarıldığı şerhlerde, şer'i emir ve ihtiyat sınırlarını aşacak kadar şiddetli ikazlarda bulunan yorumlara yer vererek aşırı gitmişlerdir. Bununla sâliklerin ahlâkını arındırmayı amaçlamışlardır. Mesela, sabır, rıza, vera ve züht makamlarıyla ilgili sözlerinde bunları görmek mümkündür. Bûti, bu konuda şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Ona göre, ehl-i tasavvufun yukarıda söz konusu edilen ifâdelerine bakanlardan bir kısmı onlara su-i zan etmiş ve korkmadan dil uzatmışlardır. Hatta onların kitaplarının okunmaması için insanları uyarmaya çalışmıştır. Diğer bir kısmı ise, o büyük zatlara hüsn-ü zan etmenin ötesinde kâmil bir imânâ sahip olmak ve tam istikametli olabilmek için onların en şiddetli hallerine uymayı zorunlu görmüştür. Rabbanî ve ariflerden olan âlimlerin bu konuda hak gördüğü şey şudur ki; şu iki grup da yanlış yapmaktadır. Biri ifrat diğeri tefrit etmiştir. Şu bir gerçektir ki, İmam Kuşeyrî, İmam Gazâlî ve İbn Atâullah gibi insanlar, ümmetin salâhatlerine, istikametlerine, doğru yolda olduklarına şehâdet etmiş, çok büyük fazilet sahibi şahsiyetlerdir. Bununla beraber, onların söyledikleri bazı şeyler; şer'i bir emir, uyulması gereken bir hüküm olmayıp kendi vicdanlarına, hissiyatlarına hâkim olan duyguların bir yansımasıdır. İşte bu görüşte olan Bûti, kendi şerhinde tanımladığı bu ifrat ve tefrit noktalarına gitmemeye dikkat ederek yorumlarda bulunmuştur⁶¹³.

4. Bûti'nin şerhinin bir özelliği de şudur: Genel olarak şârih, âyet ve hadislerle desteklediği şerhinde, âyet numaralarını metin içerisinde verirken, hadislerin kaynaklarını ise dipnotta belirtmekte hatta hadislerin sıhhat derecelerine dâir de bilgiler vermektedir.

⁶¹³ Bûti, *el-Hikemi'l-Atâiye Şerh ve Tahlil*, C.4, s.554-558.

5. Şârih, şerh sırasında bâzen bir hikmeti açıklarken, daha önce yaptığı bir açıklamaya da atıfta bulunmaktadır. Örneğin, 4. cildin 558. sayfasındaki dipnotta ‘Bkz. 3.Cilt s.494’ diyerek atıfta bulunmaktadır⁶¹⁴.

2.1.4.12. Diğer Dillere Yapılan Tercümeler

2.1.4.12.1. İngilizce Tercümeler

2.1.4.12.1.1. R. Le R. Archer Tercümesi

R.Le.R Archer tercümesi, mütercimi belli olmayan Malayca bir hikem tercümesinden yapılmış bir tercümedir. Varlığından Malayca bir akademik dergide özet bir tercümenin yer aldığı bir makale ile haberdar olunmuştur. Dergiye ait bilgiler şöyledir: *Muhammedan Mysticisme in Sumatra Singapur*, Malayan Branch, Journal of the Royal Asiatic Society sy.15, no. 2,1937⁶¹⁵. Bu tercümeden Annemarie Schimmel; *İslâmın Mistik Boyutları* adlı eserinde söz etmektedir. Ancak bu çeviriye ulaşılamadığından, bilgiler müelliften naklen verilmektedir.

2.1.4.12.1.2. Victor Danner Tercümesi

İbn Atâullah Sûfi Aphorisms (Leiden, 1973)⁶¹⁶. İlk olarak Kâsım 1985 târihinde yayınlanan eser, daha sonra Temmuz 1997’de tekrar yayınlanmıştır. İngilizce olarak yayınlanan eserin yayınevi Brill Academic’tir. Her iki basımda da 102 sayfa olarak yayınlanmıştır.

2.1.4.12.1.3. Victor Danner’ın The Book Of Wisdom Adlı Tercümesi

Khawaja Abdullah Ansari ve Wheeler M. Thacston’un ek söyleşileriyle beraber; Annemarie Schimmel’in önsözüyle 233 sayfa olarak 1988 târihinde yayınlanmıştır.

⁶¹⁴ Bûtî, *el-Hikemi’l-Atâiye Şerh ve Tahlil*, C.4, s.558.

⁶¹⁵ Annemarie, Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, 2001, s.472; İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.85.

⁶¹⁶ Schimmel, s.465; İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler* s.85; Kara, “el-Hikemü’l-Atâiyye” mad .DİA, C.17, s.503.

2.1.4.12.1.4. Dr. Aisha Bewley'in Tercümesi

Bir akademisyen olan Dr. Aisha Bewley'in kişisel sitesinde ve dipnotlar kısmında linki verilen internet adresinde; Hikem'in yeni bir İngilizce çevirisi bulunmaktadır. Dr. Aisha Bewley; İbn Acîbe'nin Hikem şerhinin ilk yedi bölümünü İngilizceye tercüme ederek, sanal ortamda yayınlamıştır⁶¹⁷.

2.1.4.12.1.5. Şeyh Nuh Keller Tercümesi

Modern Şâzeli şeyhlerinden; Şeyh Nuh Keller de Hikem'i İngilizceye çevirirerek açıklamıştır. Açıklamalı Hikem çevirisi dipnotta gösterilen internet adresinde yayınlanmaktadır⁶¹⁸. Şeyh Nuh Keller'in ayrıca "The Aphorisms (al-Hikam) of Ibn Ata'illah" adında yayınlanmamış bir çeviri kitabı bulunmaktadır⁶¹⁹.

2.1.4.12.2. Fransızca Tercümeler

2.1.4.12.2.1. Paul Nwyia Tercümesi

Paul Nwyia, "*Ibn 'Atâ' Allah et la naissance de la confrerie Sadilite*" adlı eserinde "Nil kıyılarında oluşan en son sûfî harikası" diye nitelediği *el-Hikemü'l-Âtâiyye*'yi geniş bir inceleme yazısı, tenkitli metin ve Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1972)⁶²⁰. Brill yayınevi tarafından Haziran 1973'te yayınlanmıştır. 202 sayfadır.

2.1.4.12.2.2. A. Penot Tercümesi

Bir diğer Fransızca tercüme ise, "*Les Paroles de Sagesse*" adıyla A. Penot tarafından yapılmış; Arche Milano yayınevi tarafından yayınlanmıştır. 160 sayfalık eser, Fransızca ve Arapça'dır. 1998, 1999 ve 2000 târihlerinde basılmıştır.

⁶¹⁷ Bkz: <http://bewley.virtualave.net/hikamcont.html>

⁶¹⁸ Bkz: <http://www.masud.co.uk/ISLAM>

⁶¹⁹ Bkz: <http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/default.htm>

⁶²⁰ Schimmel, s.449.

2.1.4.12.3 Almanca Tercüme

Annemarie Schimmel, Hikem-i Atâiyye'yi; *Texte zum nachdenken Ibn Âtâ Allah, Bedrangnisse sind Teppiche voller Gnaden* adıyla Almanca'ya (Freiburg 1987) çevirmiştir⁶²¹.

2.1.4.12.4. Malayca Tercüme

Mütercimi bilinmeyen Malayca bir başka Hikem şerhinin Mekke'de basıldığı bilgisi; Doğu Müslümanları ve Mekke üzerine çalışmalarıyla bilinen Leyden Üniversitesi Profesörlerinden Snouck Hurgronje tarafından nakledilmektedir⁶²². Ancak bu şerhe ulaşamamıştır.

2.1.4.12.5. Endonezyaca Tercümeler

Hikem'in Endonezyaca birçok şerhi ve tercümesi bulunmaktadır. İsimsiz (anonim) olan *Hikam Melayu*, İbrâhim Nifzî er-Rundî'nin şerhinin tercümesi olan *Syarah Hikam* bunlar arasındadır. Ayrıca pek çok modern Endonezyaca tercüme versiyonları bulunmaktadır. İbn Badawi tercümesi bu çalışmaların ünlülerindendir. Bunlar arasında en kayda değer olanı ise; Achehnese K.H. Muhibbuddin Waly'in dört ciltlik Endonezyaca şerhidir⁶²³. Kitabın adı *Al-Hikam*'dir. Jakarta 1977 târihlidir.

Martin Van Bruinessen; ayrıca Hikem'in Saleh Darat tarafından Javenese diline de tercüme edildiğini nakletmektedir⁶²⁴.

2.1.4.12.6. İspanyolca Tercüme

Hikem-i Atâiyye'nin İngilizce tercümesi olan *The Book of the Oriental Wisdom*'dan İspanyolca'ya yapılan çevirinin adı '*el Libro De La Sabiduria De Oriente*'

⁶²¹ Schimmel, s.454.

⁶²² Snouck, Hurgronje, *Mekka İn The Latter Part of the 19 th Century*, İngilizce'ye tercüme: J.H..Monahan; London 1931, s.287.

⁶²³ Martin, Van Bruinessen, *Kitab Kuning: Books In Arabic Script Used In The Pesantren Milieu*, Leiden, 1990, s.258-259.

⁶²⁴ Martin Van Bruinessen, s.258,

dir. Random House Mondadori yayınevinden 2005 yılında çıkan kitabın yazarı Gilbert Sinoue'dur. 217 sayfalık kitap tek İspanyolca çeviridir.

3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.1. HİKEM-İ ATÂİYYE GELENEĞİNDE TASAVVUFÎ ÖĞELER

3.1.1. Hikem Geleneğinde Varlık (Vahdet-i Vücûd) Düşüncesi

Hikem-i Atâiye adlı eserde, vahdet-i vücûd düşüncesini çağrıştıran pek çok hikmet bulunmaktadır. Bu hikmetler arasından vücûd düşüncesine daha açık işaret ettiği için seçilen hikmetler aşağıda incelenmeye çalışılacaktır. Ancak çalışmanın bu bölümüne geçmeden önce vahdet-i vücûd düşüncesinin genel olarak ne anlama geldiğine, bu düşüncenin “*adem*”, “*vücut*” ve “*vücut mertebeleri*” kavramlarına bakış açısına kısaca değinilecektir. Böylece çeşitli ve derin hikmetlere dair manevî yankısı büyük olan bu hikem geleneğinin; bir tasavvuf ekolü olarak ana hatları ile zikredilmesi sağlanmaya çalışılacaktır. Umut edilir ki çalışmanın bu bölümü, Hikem geleneğinin vahdet-i vücûd düşüncesiyle olan bağlantısının daha kolay anlaşılmasına bir katkı sağlayacaktır.

Yukarıda zikredilen kavramların vahdet-i vücûd ekolü içerisinde ne ifâde ettiğine kısaca değinildikten sonra; *Hikem-i Atâiye*’den seçilen hikmetlerin, sözkonusu kavramlarla ilintili olarak değerlendirmelerine ve şerhlerine yer verilecektir. Bu bağlamda seçilen; 16, 17, 140 ve 141. hikmetler teker teker ele alınacaktır. Ve bu hikmetlerin her birinin vahdet düşüncesine işaret eden yorumlarına, bu yorumlara kaynaklık eden, yani temel argümanları oluşturan ilgili âyet ve hadislerle yer verilecektir. Bunun yanı sıra, ileride belirtilecek olan kriterler uyarınca seçilen on şârihin; dünyanın farklı coğrafi ve kültürel bölgelerini temsilen, vahdete dâir dört hikmete yaptıkları karşılaştırmalı yorumlarına yer verilecektir. Bu inceleme sırasında, şârihlerin *Hikem* şerhleri arasında orjinaliteleriyle şöhet bulmuş kendi şerhleri esas alınmıştır.

Vücûd Düşüncesi’ne dâir dört hikmetin on şârih tarafından karşılaştırmalı şerhlerine geçmeden önce, vahdet-i vücûd düşüncesinin temel kavramlarına göz atmak faydalı olacaktır.

Denilebilir ki; insanoğlunun hakîkate doğru yaptığı arayışla dolu yolculuğunda, karşısına çıkan tüm soruların temeli aslında “Vücud ve Adem” kavramlarına gelip dayanmaktadır.

Bu nedenle, bu iki kavramın anlamını ve ‘vücud’un, ‘adem’in zıttı olup olmadığını anlamak önem kazanmaktadır. İşte tam bu noktada bir varlık anlayışı oluşturma konusunda vahdet-i vücûd ekolü, ‘vücut’ kavramını, tabiri caizse yeniden inşa ederek ve Kur’ân’ın işârî bir tefsirini yaparak bir çok âyetin batınî mânâsını bu anlayış sistemi çerçevesinde anlamlandırmış ve kâinatı, yaratılışı, Hakk’ı ve tüm âleme olan tecellileri, bu bakış açısı içinde yorumlamışlardır.

Muhyiddin İbn Arabî ile sistemleşerek ortaya çıktığı kabul gören vahdet-i vücûd düşüncesi, kendisinden sonra ortaya çıkan pek çok sûfî ekolü de etkilemiştir. Doğal olarak bu sûfîlerin yazdığı eserlerde de vahdet-i vücûd bakış açısının tesirlerini görmek mümkündür. Birçok farklı tarîkattan ve meşrepten mutasavvıfların eserlerine konu olan vahdet-i vücûd düşüncesinin izlerini, çalışmanın temel konusu olan *Hikem-i Atâiye*’de de görmek mümkündür. Bu eserde de pek çok hikmet, bu bakış açısının temellendirdiği bir çerçeveye sunulmuştur. Ancak bu hikmetlere geçmeden önce, genel olarak vahdet-i vücûd kavramının içeriğine, vücut mertebelerine, vahdet-i vücûd ekolunce bu görüşün delili sayılan âyet ve hadislerle ve kısaca vahdet-i vücûd düşünce perspektifine değinilecektir.

3.1.1.1. ‘Vücûd’ Kavramı

Vücûd; Arapça “vcd” kökünden türemiş olup, bulmak, elde etmek, varlık sahibi olmak, yok iken varolmak mânâlarına gelir⁶²⁵. “Vücûd” kavramı, tasavvuf ıstılâhında, “varlığı kendi zâtında ve kendi zâtıyla olan mevcut” mânâsını ifâde eden bir kelime olarak yer bulmuştur. Burada ‘mevcut’ dan murad iki türlüdür: Biri Hakk’ın zatından ibaret olan “mutlak vücûd” tur. Bu vücut için Vücûd-ı Sırf kavramı da kullanılmıştır.

⁶²⁵ Müncid, “vcd” mad., Beyrut, 1986, s.888

Diğeriye, mümkün olan mahlûkatın vücudunu ifâde etmek için kullanılan Vücûd kavramıdır⁶²⁶.

Vücûd kavramının sözlük anlamı olarak cisim, beden ve varlık anlamlarına gelmesi, mutlak vücûdun kastedildiği asıl anlamından uzaklaşmasına ve mahlûkat için de yaygın olarak kullanılmasına neden olmuştur. Bu karışıklığı önlemek için, tasavvufta mutlak vücûd ve izafî vücûd kavramlarının ifâde ettiği hakikatleri irdelemekte yarar vardır:

*“ Her şey helâk olmaya mahkûmdur, fânidir. Ancak bâki olan O’dur ”*⁶²⁷.

Birçok sûfi yukarıdaki âyeti; eşyanın varolmayışı gibi, onları meydana getiren unsurların da vücudlarının olmadığına işaret ettiğini söyleyerek yorumlamışlardır. Vahdet ehli için Mutlak Vücûd’tan maksat, tek bir varlıktır ki, O’ndan başka bir varlıktan söz etmek mümkün değildir. Mutlak olan ancak ‘Hakk’ın Vücûdudur. Yani, ezeli ve ebedî olan ancak O’dur. Ve O’nunla birlikte var olan hiçbir şey yoktur. *“Varlık eşyanın kendisiyle kâim ve sabit olduğu şey demektir. Varlık, yaratılmış olsaydı, onun da hâdisler gibi, takdir edilmiş, çoğalmış ve farklılaşmış olması gerekirdi. Salt varlık oluşu itibariyle varlık, hiçbir değişme olmaksızın hâdisleri kâim ve sabit kılan şeydir. Bu bağlamda varlık, hiçbir şeyde diğerinden daha fazla veya daha az, daha güçlü ya da zayıf olarak bulunamaz ”*⁶²⁸.

Dolayısıyla O’nun tecellisi olarak gölge bir varlığa sahip olduğu iddia edilen mümkün varlıkların, yani mahlûkatın varlığından söz etmek, aslında hakikat ehlini hakikatten uzaklaştıran bir perdedir. İmam-ı Gazâlî; Mişkâtü’l-Envâr adlı eserinde konuyla ilgili şunları söyler:

“Mecaz basamağından, hakikat mertebesine yükselen ârifler ve miraçlarını tamamlayanlar; Cenab-ı Hak’dan başka mevcut olmadığını, masivanın hakikatte yokluğunu apaçık görmüşlerdir. Ve aynı zamanda, Allah’tan başka her şeyin, kendi zatında yok olduğunu görmüşlerdir. Bu yok olma işi herhangi bir vakitte, belli bir

⁶²⁶ Konuk, **Fusûsu’l- Hikem Tercüme ve Şerhi**, s. 1-7; Ayrıca bkz. Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatler**, s.216.

⁶²⁷ Kasas, 28/88.

⁶²⁸ Nablûsi, Abdülgâni, **Gerçek Varlık**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2003, s.34

*zamana bağılı olmayıp, ezelden ebede kadar bunların varlığı asla tasavvur edilmez. Çünkü Allah'tan başka bütün varlıklar, kendi zatlarında mutlak yokluktur.*⁶²⁹

Mümkün ve hâdis bir varlığın, müstakil bir vücuda sahip olduğu görüşü, mutasavvıflarca “şirk-i hafî (gizli şirk) olarak vasıflandırılmıştır. Onların “Mutlak Vücûd” ile kastettikleri varlık, akıl ve hisle idrak edilemez.

Akıl sınırlı olduğu için, sınırsız ihâtası mümkün değildir. İşte bu anlamda hakiki “Vücûd”u idrâk etmekte zorlananlar, aklın sınırları içinde kalmış ve vücuda bir başlangıç tasavvur etmek zorunda kalmışlardır. Böylece ortaya “varlıklar önceden yoktu sonradan varoldu” şeklinde bir iddia çıkmıştır. Oysa bu iddianın tutarsızlığı daha ilk bakışta kendi içinde âşikardır. Çünkü yok olan bir şeye var denemez. Şâyet böyle bir fikir kabul edilirse, yokluk, kendisinin zıddı olan varlığa döndü gibi bir ifâdede bulunulmuş olur ki bu da muhaldir. Yok olan var olmaz, var olan da yok olmaz. Bir başlangıçsız var olan şey, gerçek vücut değildir. Kendinden önceki “vücut”un alâkasından var olmuştur⁶³⁰. Bu var olma şekli de ancak” tecelliyat” ve “zuhur”un sonucu olabilir.

*‘Hiçbir şey, Vücûd-u Hakk’ın kendisiyle zuhur etmesinden yoksun değildir. Başka bir ifâdeyle hiçbir şey, Hakk’ın onu takdir ve tasviriyle tecelli ve inkişafından uzak kalmaz. Bu zorunlu olarak böyledir*⁶³¹.

Bu noktada, Vücûd’u anlatırken, mutasavvıfların, Vücûdu, Mutlak Vücûd ve Mümkün Vücûd olarak ikiye ayırmanın ötesinde, Vücûd’un birliğini vurgulayarak, mahlukatın da bu Vücûd’un içinde O’ndan ayrı olmayan tecellilerden ibaret olduğunun altını çizmesi önemlidir⁶³². *Kur’ân-ı Kerîm*’deki âyetlerin hiç birinde, mahlûkatın yaratılışından bahsedilirken “yokluk” ve “varlık” kavramlarının kullanılmamış olması da “Vücûd” un mutlak birliğinin bir başka delili olarak gösterilmektedir.

⁶²⁹ Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed el-Gazali, **Mişkâtü’l Envar**, Kahire, t.s, s.15. Ayrıca bkz. Ömer Ferid, Kam, **Vahdet-i Vücûd**, İstanbul, 1331 h., s. 103.

⁶³⁰ **Lisanü’l Arab**; “Adem”, Beyrut; 1414, s.12/392; Ayrıca bkz. Konuk, **Fusûsu’l- Hikem Tercüme ve Şerhi**, s. 1-7.

⁶³¹ Nablusî, **Âriflerin Tevhidi**, çev.: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 25.

⁶³² Sadrettin, Konevi, **Esmâ-ül-Hüsna Şerhi**, Terc.: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 24.

3.1.1.2. ‘Adem’ Kavramı

“Adem” lügatte “yokluk” mânasına gelmektedir ve varlığın zıttıdır. Istılâhta, zihinde meydana gelen zulmanî bir mânadır⁶³³.

‘Varlığın zıddı, yokluk, hiçlik’ ve ‘varlığın yaratılmasından önceki hal’ gibi anlamlarda kullanılan adem, felsefe kaynaklı bir kavramdır. Kur’ân’da yer almaz. Tasavvuf terminolojisinde ne anlama geldiğine bakıldığında bu kavramın, ilk sûfilerde ‘yoksulluk’ anlamında kullanıldığı görülür. ‘Adem’ kavramı, Gazâlî ve İbnü’l-Arabî’nin getirdiği açıklamalarla yeni anlamlar kazanmıştır. İlk sûfilerin fanilikle vasıflandırdıkları mâsiva, Gazâlî’de ‘Mutlak Yokluk’ (adem-i mahz) halini almış, onun tasavvuf anlayışında Allah yegâne varlık, masivaysa varlıkları Allah’a bağlı olmaları dolayısıyla, özü itibariyle yokluk mesabesinde olan varlıklardır. Yokluksa şer ve zulmettir. İbn Arabî ise, Gazâlî’nin adem hakkındaki anlayışını geliştirerek ‘Vahdet-i vücûd’ fikrine ulaşmıştır.

Ademi, mutlak ve mümkün olarak ikiye ayıran İbn Arabî, zulmet ve bâtılı mutlak adem mânâsında kabul eder. Ona göre zâtı itibariyle yokluk karakterine sahip bulunan âlem, Allah’ın iradesiyle varlık kazanmıştır. İbn Arabî âlemi, varlığı Allah’ın yaratmasına bağlı olduğu için kendine nisbetle yok; Allah’ın ilminde mevcut olmasına nisbetle var kabul eder ve yaratılmadan önceki haline ‘âyân-ı sâbite’ adını verir.

Mutasavvıfların çoğuna göreyse adem ne vardır ne var olmaya elverişlidir, sadece ilâhî bir tecelligâhtır. Âyân-ı sâbitenin görüldüğü bir ayna durumunda olan mâsiva, bir eksen etrafında hızla dönen ateşin çizdiği çember gibi tamamen vehim ve hayalden ibarettir⁶³⁴.

Mutlak adem tasavvuru da mümkün değildir. Çünkü insan akli, yokluğu da zıt yönde bir varlık olarak tasavvur etmekten kurtulamaz. İşte bu yüzden biri Allah’ın mutlak vücudu diğeri mutlak adem olarak, iki varlık düşünmek, âşîkar olduğu üzere iki ayrı varlık düşündürmektir. Yani bu değerlendirme, aslında Allah’ın mutlak varlığı fikrini

⁶³³ **Lisanü’l Arab**; “Adem”, Beyrut; 1414, s.12/392; Ayrıca bkz. Konuk, **Fusûsu’l- Hikem Tercüme ve Şerhi**, s. 1-7.

⁶³⁴ Şevki Yavuz, “Adem” **DİA**, C.1, s. 356-357.

zedelemektedir. Dolayısıyla mutlak ademden söz etmek mümkün değildir. Adem ile vücûd mukayesesi yapmak bile zihni bu tür bir paradoksa düşmekten kurtaramaz.

Adem, ezelden ebede kadar kendisinden hiçbir şey çıkmayan ve hareket meydana gelmeyen bir yokluk olarak tarif edildiğinde, bu tür bir yokluk tasavvurunun bir vehimden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Ancak idrâkin kolaylaşması için, bazı mutasavvıflar “adem”i de “vücûd” gibi, ikiye ayırmışlardır. İlki, Mutlak ademdir ki, hakîkatte mümkün olmadığı ortadadır. İkincisiyse, izâfî ademdir ki, bu çeşit yokluk kavramı aslında nisbî bir varlığa sahip olunduğu anlamına gelir. Ancak bu izâfî varlık, Mutlak Vücûd’la adem arasında olduğu için, “zıll” yani gölge varlık olarak kabul edilir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki, bu noktadaki yanlış tasavvurlar nedeniyle Vücûd’un tekliğine dâir yanılgılar ortaya çıkmıştır: ‘Mümkün Vücut’; Hakk’ın dışında bir yokluğun içinde var olmayarak durmakta değil, sadece tek ve bir olan Vücûd’un içinde zuhur etmeden (ilm-i ezelide) varlığını sürdürmektedir.

*“Görülen, tahayyül ve taakkul edilen her çokluk mevcuttur ve de izâfî varlıktır. Bu izâfî varlığın mukabili de adem (yokluk) dir. Yokluk ise, hiçbir şeydir”*⁶³⁵.

Yokluk hiçbir zaman varlığa dönüşmez, varlık da asla yokluğa dönüşmez. Bu bağlamda, varlık hiçbir zaman yok olamayacağına, ya da tersine yokluk varlığa dönüşemeyeceğine göre, yaratılmış olanların varlıklarının gerçek varlık olup olmadığı sorununun biraz daha açmak gerekmektedir. Konunun bu yönü, mahlukatın nasıl bir izâfî ademe, dolayısıyla izâfî bir varlığa sahip olduğu noktasında tartışmalara neden olmaktadır. Çünkü bu izâfî varlığın yaratılmış olması onların yoktan var edilip edilmediği sorusunu gündeme taşımaktadır. Abdulgani en-Nablûsi, bu probleme şu şekilde yaklaşmaktadır: Kitap ve sünnette Allah Teala bir “varlık” yaratmıştır şeklinde bir ifâde yer almamıştır. Şeriatta Allah’ın her şeyi yaratmış olduğu, yerleri ve gökleri yarattığı ifâde edilmiştir. Buna göre, Allah’ın yaratması, ma’kul ve mahsus hâdislerden ibaret olan eşya üzerinde cereyan etmiştir. Yoksa Allah’ın yaratması, şeylerin kendisiyle kâim olduğu “varlıkları” üzerinde cereyan etmiş değildir. Şâyet Allah Teâlâ, “varlığı” yaratmış olsaydı, eşyanın kendisiyle kâim ve sabit olduğu kendi benzeri bir

⁶³⁵ Nablûsî, **Gerçek Varlık**, s.34.

ilah yaratmış olurdu⁶³⁶. Yani varlık ‘tek’tir. Çoğalan ve yaratılansa ancak tecelliyattır. Nablusi konuyu şöyle açıklamaktadır:

“Şu halde, varlık eşya ile kâim olsaydı, bu durumda “yokluk-adem” ile kâim olurdu. Aynı şekilde eşya da kendi varlıklarıyla kâim olsaydı, kadîm varlık ile kâim olmaktan müstağni kalırlardı. Buna göre, kesinlikle bir “hâdis” varlık yoktur. Kendiliğiyle kâim olan sadece bütün mahsûs ve mâkul şeyleri kâim kılan kadîm Vücûd’dur”⁶³⁷.

Bu durumda, zorunlu olarak ortaya çıkan sonuç, “Varlık” olanın ancak Allah Teâla olabileceğidir. “Varlık”ın mahlûk olmadığı ve mahlûkun sıfatı da olamayacağı (çünkü vasıf mevsufa tabidir) ispat edildiğine göre, her şeyin “varlığa” tabî olduğu, onun hiçbir şeye tabî olmadığı, şeylerin onun sayesinde “şey” haline geldiği anlaşılmış oldu. Böyle bir “Varlık” tarifiyse, hiç kuşkusuz ancak Allah Teâlâ için yapılabilir.

Sonuç olarak bu varlık tanımı bizi, ‘Mutlak ademin imkansızlığıyla birlikte, izâfî varlık olarak ifâde edilen ‘hâdislerin, mahlukatın dahi, varlıklarının aslında ‘olmadığını’ söylemeye götürmektedir. Yani vahdet-i vücûd düşüncesine göre, “yokluğun” (ademin) yokluğunu, imkansızlığını vurgulayarak, hâdis varlığın dahi var olmadığını tekrar ediyor, ancak tek bir varlıktan “Vücûd”tan söz edilebileceğinin ve mahlukatın da ancak o mutlak, tek ve bir olan “Vücûd”un bir tecellisi olarak, “yaratılmışlar” olarak isimlendirilebileceğinin altını çiziyoruz.

3.1.1.3. “Vücûd Mertebeleri” Kavramı

Vücûd; Arapça “vcd”kökünden türemiş olup, bulmak, elde etmek, varlık sahibi olmak, yok iken varolmak mânâlarına gelir.⁶³⁸ “Vücûd” kavramı, tasavvuf ıstılâhındaysa, “varlığı kendi zâtında ve kendi zâtıyla olan mevcut” mânâsını ifâde eder⁶³⁹. “Merâtip” kelimesi ise, Arapça kökenli olup ‘mertebeler’in çoğuludur.⁶⁴⁰

⁶³⁶ Nablusî, s.41.

⁶³⁷ Nablusi, s.43.

⁶³⁸ Müncid, “vcd”, Beyrut, 1984, s.888.

⁶³⁹ Eraydın, s. 216.

⁶⁴⁰ Müncid, “rtb”, Beyrut, 1984, s. 247.

Tasavvuf ıstılahında, “Vücûd Mertebeleri” dendiğinde, ‘mutlak vücûd’un çeşitli mertebelere tenezzül sûretiyle tecellisi ve bu tecelli sonucu zuhûr eden çeşitli varlık mertebelerindeki görünümü kastedilmektedir⁶⁴¹. Tasavvufa göre varlıkların vücûda getirilişi “mutlak yokluk” tan “halk edilme” olarak değil, “izâfî yokluk”tan “izâfî varlık”a geçiş ve bir “zuhur” olarak kabul edilmektedir. Yani bu varlıklar “izâfî yokluk”tan Hakk’ın ilmindeki “ilmî sûretler”in derece derece tenezzül edip kesâfet mertebesine gelmesiyle varolmuşlardır. Bütün varlıklar Hakk’tan zuhur etmekle beraber, Hakk’ın Zât’ı nasıl bu eşyanın zuhurundan önce “âlemlerden Zât’ı ile ganî” ise, zuhurundan sonra da öylece “âlemlerden ganî”dir⁶⁴².

Vücûdun pek çok mertebesi vardır. Kimi sûfîler vücûdu beş, kimileri yedi kimileri kırk mertebe olarak tasnif etmiştir. Bu araştırmada yedili tasnif esas alınmıştır. Buna göre vücûdun mertebelere göre açılımı tecelliyatın seyrine uygun olarak yedi mertebede şu şekilde gösterilir:

Lâ-taayyün (İtlak ve Zât-ı baht)

Taayyün-i evvel (Birinci taayyün)

Taayyün-i sâni (İkinci taayyün)

Mertebe-i ervâh (Âlem-i melekût, âlem-i ervâh)

Mertebe-i misâl (Misâl âlemi)

Mertebe-i şehâdet (Maddi âlem)

Mertebe-i insan (İnsan-ı Kâmil)⁶⁴³.

Bu mertebelerden ilk üçü kadîm mertebedir. Bunların kadîm olduğu, akıl, şeriat, mârifet ve tabii olarak sabittir. Bu mertebeler arasındaki öncelik ve sonralık, zamandan kaynaklanan bir öncelik ve sonralık değildir. Çünkü Allah’ın zamanla

⁶⁴¹ Eraydın, s. 221-222.

⁶⁴² Konuk, **Fusûsu’l- Hikem Tercüme ve Şerhi**, M. Tahralı, S. Eraydın, “**Fusus’ul-Hikemde Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd**”, C. II. s.15-18.

⁶⁴³ M. Erol, Kılıç, “İbnu’l-Arabî Muhyiddin”, **DİA**, C.20, s.501-504.

sınırlanması imkânsızdır. Şu halde bu makul tertip, akıllardaki bir tertiptir. Bu tertipteki öncelik ve sonralık ise, vehimlerin bir nitelemesidir. Yoksa yaratıkların zihinlerinin dışında gerçekte varolan bir durum değildir⁶⁴⁴.

3.1.1.3.1. Lâ-Taayyün Mertebesi

Bu mertebede vûcud her türlü sıfat, isim ve fiilden münezzeh ve her kayıttan, hatta ıtlak kaydından bile beri olduğu için bu mertebeye “taayyünsüzlük” mertebesi adı verilmiştir. Bu mertebe hakkında bilgi edinilmesine veya bilinmesine imkân yoktur. Bu nedenle “gaybu’l guyûb” ve “gayb-i hüviyet” gibi, bilinmezliğini anlatan bir takım terimlerle adlandırılmıştır. Daha aşağıdaki zuhur, tecelli ve taayyün mertebeleri burada bilinmezlik içindedir. Sadece “zât”, “sırf zât”, “sırf vücûd” ve “sonsuz vücûd” sözkonusudur.

Herhangi bir vasıta ile bu mertebenin idrak edilmesi, anlaşılması mümkün değildir. “Allah vardır ve O’nunla beraber hiçbir şey yoktur” hadis-i şerifi ve “Allah âlemlerden ganîdir”. (Ankebût, 29/6) âyet-i kerîmesi de buna işaret etmektedir. Bu mertebede Zât, ezelen ve ebeden, aynı hal üzeredir. Zuhur ve taayyün mertebeleri burada Zât’tan herhangi bir şey tefrik ve temyiz edilmeksizin Zât’ın aynıdır. Bu yüzden bu mertebede “gayr” ve “gayriyyet”ten söz edilemez⁶⁴⁵.

Ünlü mutasavvıf İbn Arabî bu vechesi bakımından Hakk’a, sembolik bir tarzda “Dipsiz Karanlık” adını vermektedir. Dipsiz karanlık halinde bulunan Hakk, ilâhî tecelli bakımından “Ahadiyyet (teklik)” mertebesinde ve henüz başlamamış olan tecelli faaliyetinin gerçek kaynağıdır⁶⁴⁶. Bu mertebeden dolayı Hakk, “el-Ahad” ismini almıştır. Bu mertebe Hakk’ın zâtının hakîkatidir. Hakk’ın bundan daha üstün bir başka mertebesi yoktur ve Hakk’a âit bütün mertebeler ahadiyyet mertebesinin altındadır⁶⁴⁷.

⁶⁴⁴ Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, s.37

⁶⁴⁵ Konuk, C. II. s. 27-28

⁶⁴⁶ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, terc. Ahmet Yüksel Özemre, 1999, İstanbul, s. 44.

⁶⁴⁷ Nablusî, s.34,

3.1.1.3.2. Taayyün-i Evvel Mertebesi

İlk taayyünün gerçekleştiği bu mertebe, hakikat-ı Muhammediye ve vahdet mertebesidir. Zât'ın iradi olarak değil, zâtının gereği olarak tenezzül ve tecelli ettiği ilk mertebe olduğundan “taayyün-i evvel” adı verilmiştir. Zât bu mertebede kendindeki sıfat ve isimleri icmalen, toplu olarak bilir. Bu mertebede sıfatlar Zât'ın aynı olduğu için, bu ilim Zât'ın kendi zâtını bilmesinden ibarettir. Yine bu mertebede Zât bütün sıfatlarla sıfatlanmış ve isimlerle adlanmış olur.

Dolayısıyla Zât, bu mertebede, bütün isimleri kendinde toplayan “ism-i câmi” ile yani “Allah” ismiyle isimlendirilir. Bundan dolayı ilk taayyüne “ulûhiyyet” mertebesi de denir. Bu mertebeye “mutlak ilim” adının verilmesinin sebebi, burada Zât'ın şuurunun olduğu bilindiği, fakat bir “gayriyyet” yani “gayr”ı bilmek söz konusu olmadığı içindir. Bütün ilâhî sıfat ve isimler bu mertebede zuhur ettiği için “ma'den-i kesret”, “çokluğun kaynağı” denildiği gibi, bütün mümkün varlıkların menşei ve kaynağı olduğu için de “menşe-i sivâ” adı da verilmiştir. Bu mertebede sıfat ve isimler Zât'ta topluca bulundukları ve Zât'ın gayri olmadıkları için “ayniyet” söz konusudur. Bütün kesret âlemi, ağyar ve mâsivâ, bu mertebede Hakk'ın aynıdır. Gayr olarak hâriçte bir zuhur olmadığı için “gayriyyet” mevcut değildir⁶⁴⁸.

Bu mertebe mutlak vücûdun artık kendi ahadiyyetini vahidiyyete inkılâp ettirmesi sûretiyle taayyünata başlamasıdır. Bu mertebede âdet ve kesret olmadığı için filozofların “Birden ancak bir çıkar” sözü aslında yalnızca bu mertebe için geçerlidir. Birinci taayyün mertebesine “âlem-i ceberût” ismi de verilir. Burada eşyanın hakikati henüz bilkuvve mevcuttur, dolayısıyla bu mertebede temeyyüz süreci henüz başlamamıştır. Yani “âlim”, “ma'lum” ve “ilim” birdir⁶⁴⁹.

3.1.1.3.3. Taayyün-i Sâni

Zât, ikinci taayyün mertebesinde sıfat ve isimlerin gereği olan bütün külli ve cüz'i mânâların sûretlerini birbirinden ayrılmış olarak bilir. Âlemdeki eşyanın “hakikat”leri demek olan bu ilmî sûretler, gerek kendi zâtlarının ve gerekse kendilerine

⁶⁴⁸ Konuk, C. II. s.28-29.

⁶⁴⁹ M. Erol, Kılıç, , “İbnu'l-Arabî Muhyiddin”, **DİA**, C.20, s. 503.

benzer diğer sûretlerin asla şuûrunda değildir. Bu sûretlerin bu mertebedeki varlıkları vücûdi olmayıp “subûti”dir. Onların bu “subûti” varlıkları ve birbirlerinden farklılıkları ilmîdir. Kendileri de bu ilmî sûretlerden ibarettir.

Bu ikinci taayyün mertebesinde zâhir olan “ilmî sûretler”e “a’yân-ı sâbite” adı verilmiştir. Hakk’ın vücudunda ilmi sûretlerden ibaret olduğu ve sadece “sübut” ile vasıflandığı için “a’yân-ı sâbite” nin hariçte vücudu yoktur. “A’yân vücud kokusu almamıştır” sözü bu mânâda söylenmiştir. İçinde bulunduğumuz çokluk âlemindeki varlıkların “ikinci menşei” bu mertebedir. Şehâdet âleminde zâhir olan sûretler, bu ilmî sûretlerin, yani “a’yân-ı sâbite” nin akis ve gölgelerinden ibarettir. Bunlar fizik âlemdeki varlıkların her birinin “hakikatler”i ve onları terbiye eden “Rabb-i hâs”larıdır. Onun için bu mertebeye “rubûbiyet mertebesi” de denilmiştir.

Şehâdet âlemindeki varlıkların menşei olan bu ilmî sûretler mademki Hakk’ın vücudunda ilmen sabit olan hakikat ve sûretlerden ibarettir ve ayrı bir vücuda sahip değildirler, öyleyse bu “ilmî sûretler” ile Hakk arasında “ayniyyet” mevcuttur. Fakat bu sûretler birbirlerinden farklı oldukları, bir sûret diğerinin gayrı olduğu için aralarında “gayriyyet” söz konusudur⁶⁵⁰.

Sûfî ıstılahında her bir ilmî sûrete “ayn-ı sâbite” ve hepsine “ayân-ı sâbite” ismi verilmiştir. Kelamcılar buna “ma’lum-ı ma’dûm”, feylesoflar ise “mâhiyyet” derler⁶⁵¹.

Bu mertebe Hakk’ın zâtını, sıfatlarını ve bütün yaratıklarını tafsili ve birbirlerinden ayrılmış olarak bildiği mertebedir. Bu mertebe “vahidiyyet” ve “hakikat-i insaniye” mertebesi olarak da isimlendirilmiştir⁶⁵².

Bu altı zuhur mertebesinden ilk ikisi, yani taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni mertebeleri ancak hakikat-i Muhammediyye ile zâhir olur, bunu da ancak insan-ı kâmilin akli idrak eder. Bu mertebelerden sonra gelen diğer dört mertebe ise, zuhur mertebeleri olup, akıl ve hissin derecesine ve istidatlar ölçüsünde keşif ve idrak

⁶⁵⁰ Konuk, C. II. s. 29.

⁶⁵¹ Eraydın, s. 226.

⁶⁵² Nablusî, s. 35.

edilebilirler. Bizzat zâhire âit olduklarından ya zâtlarıyla veya eserleriyle duyular tarafından algılanabilirler⁶⁵³.

3.1.1.3.4. Mertebe-i Ervâh

Vücûd; ilk ve ikinci taayyün mertebelerinden sonra, ikinci taayyün mertebesindeki “ilmî sûretler”e göre, “ruhlar” mertebesine tenezzül eder. “İlmî sûretler” bu mertebede birer basit “cevher” olarak zâhir olurlar. Bu “basit cevherler”in şekli ve rengi olmadığı gibi, zaman ve mekân kaydıyla da vasıflanmamışlardır. Zira zaman ve mekân cisimlerle ilgili keyfiyetlerdir. Ruhlar cisim olmadıkları için, yarıma ve bitişmeyi kabul etmezler. İnsanın duyularıyla bu âlemi idrak etmesi mümkün değildir.

Bu mertebede her bir ruh kendisini, kendi benzerini ve kendisinin “rubûbiyet” mertebesindeki Rabb’ini idrak eder. “*Ben sizin rabbiniz değil miyim?*” (A’raf, 7/172) âyet-i kerimesi bu mertebeye işaret eder. Bu âyette, Cenab-ı Hakk’ın “Ben” ve bu hitabına mahzar olanları da “siz” olarak tefrik etmesiyle, bu mertebede ikilik, farklılık ve “gayriyyet” ortaya çıkmış olmaktadır. Bu nedenle bu mertebe “gayriyyet”in ilk zâhir olduğu mertebedir. Bu mertebede başlayan ayrılık ve gayrılık, daha aşağı mertebelerde daha bariz olarak görülecektir⁶⁵⁴.

“*O’na kendi ruhumdan üfledim*” (Hicr, 15/29) ve “*Sana ruhtan sorarlar, de ki, ruh Rabbimin emrindendir*” (İsra, 17/85) âyet-i kerimelerine göre, ruh tektir. Kur’ân-ı Kerîm’de ruh, çoğul değil, tekil zikredilmiştir. Bu tek ruh, eşyaya yansıyan güneş ışınlarının çok olmasına rağmen, aslında bu ışınların kaynağının yani güneşin tek olması gibi üzerine yansıdığı ve kendisini idare ettiği cisimler adedince çoğalır. Ruhlar mücerret ve basit kevnî şeylerden ibarettir. Bunlar, kendi zâtlarına ve benzerlerine gözükürler, bu nedenle de hem kendilerini hem de birbirlerini tanırlar⁶⁵⁵.

Mertebe-i ervahdaki varlıklar kendilerini, menşelerini ve benzerlerini müdriktirler. Bunlar cisim değildir, daha henüz madde ve terkip oluşmamıştır. Şu halde

⁶⁵³ Kılıç, “İbnu’l-Arabî Muhyiddin”, **DİA**, C.20, s. 503.

⁶⁵⁴ Konuk, C. II. s. 30.

⁶⁵⁵ Nablusî, s.38-39.

“bâtın” isminin tasarrufunda bulunduğundan bu mertebedeki varlıklar da gözle görülmez⁶⁵⁶.

3.1.1.3.5. Mertebe-i Misal

Bu mertebeye misal âlemi denilmesinin sebebi, yukarıdaki ervah âleminde bulunan her bir ferdin, cisimler âleminde bürüneceği sûretlerinin birer mislinin bu âlemde zâhir olmasıdır. Bu mertebe bir üst mertebedeki âlem-i ervah ile bir alt mertebedeki âlem-i ecsam arasında bir berzah olduğundan bu mertebedeki varlıklar, ervâha nisbetle kesif, ecsâma nisbetle latiftir. Aynı zamanda bu mertebe ervâh mertebesiyle beraber âlem-i melekût’u oluşturur⁶⁵⁷.

Bu mertebe “vücûd”un hariçte bir takım latif sûret ve şekillerle zuhurundan ibarettir. Bu sûretler cüz’lere ayrılamaz, bölünemez, yarılamaz ve bitleştirilemezler. Cisimler âleminde zâhir olacak her bir ferdin sûretine benzer bir sûretin bu âlemde teşekkülünden dolayı, bu mertebeye “misal âlemi” denilmiştir. İnsandaki “hayal kuvveti” bu mertebeyi idrak ettiği için “hayal âlemi” adı da verilmiştir. Bu mertebede, önceki mertebeye nisbetle daha bariz bir “gayriyyet” söz konusudur⁶⁵⁸.

Ruh âleminden meydana gelen herbir ferd, cisimler âleminde kazanacağı sûrete benzeyen suretleri misal âlemine taşır. Bu sûretleri hayalimizde idrak edebildiğimiz için “hayal âlemi” de dendiği yukarıda zikredilmiştir. İşte bu hayal âlemi, tasavvuf erbabı tarafından iki kısımda mütalâa edilmiştir:

1. İnsânî olan hayâlî kuvvetler onun idrâkinde şarttır. Ve rüya ile hayalde meydana çıkar. Bu idrak bâzen isabet, bâzen hata olur.

2. İdrâkte hayal kuvvetinin şart olmadığı âlem: Aynada ve bazı şeylerde görülen sûretler gibidir. Misalin bu kısmına “misal-i mutlak” ve “hayâl-i munfasıl” denir. Çünkü bunlar hayâlî kuvvetten ayrı olarak kendi zatıyla mevcuttur. Ruhların ceset rengiyle görünüşü bu kısımdandır. Nitekim ölen bir kimsenin ruhu rüyada cismani sûretle

⁶⁵⁶ Kılıç, “İbnu’l-Arabî Muhyiddin” **DİA**, C.20, s. 503.

⁶⁵⁷ Kılıç, “İbnu’l-Arabî Muhyiddin” **DİA**, C.20, s. 503.

⁶⁵⁸ Konuk, C. II. s. 30.

görülebılır. Şeyhin ruhu müridine cismani sûretle görünebilir. Şeyhin ruhunun müridine cisim olarak görölmesi de bu kabildendir.

“Berzah”, “latif olan mürekkebat âlemi” de denilen misal âlemi; âlem-i ervâhla birlikte “âlem-i melekût”u oluşturur. Misal âlemi, âlem-i ervâhın feyzini şehâdet âlemine ulaştıran bir vasıtaadır. Ruhlar ile cisimler arasında bir berzahtır. Bu yüzden her iki âlemin hükümleri bu âlemde toplanmıştır. Çünkü hem zâhir, hem de bâtıdır, bununla beraber her iki âlemin gayridir. Ruhlara nisbeten kesif, cisimlere nisbeten latiftir. Cinler de bu âlemdendir⁶⁵⁹.

3.1.1.3.6. Mertebe-i Şehâdet

Şehâdet mertebesi, “vücûd”un hariçte cisim ve madde sûretleriyle zuhur ettiğı kesâfet mertebesidir. Misal mertebesinin sûretlerinden farklı olarak, bu âlemdeki sûretler cüz'lere ayrılabilir, bölünebilir, yarılabılır ve bitıştırilebilirler. İnsanın hisleriyle idrak edildiğı ve pek açık bir şekilde gözle görüldüğü için “şehâdet” ve “his” âlemi adı verilmiştir.

Mutasavvıflara göre bu âlemdeki her şey “ruh sahibi”dir. Zira “a'yân-ı sâbite” âleminde her birinin bir “hakikat”i olup, “ruhlar” âlemi mertebesinden tenezzül ederek zâhir olmuştur. İşte bu hakikat onun “ruh”u ve “müdebbir”idir. Her bir varlık Hakk'ın bir isminin sûretidir ve isim de bu sûretin “ruh”udur.

Şehâdet âlemine “kevn ve fesad” (oluş ve bozuluş) âlemi de denir. Zira “oluş” bir sûretin zuhura gelişi, “fesad” ise o sûretin bozulup yok oluşudur. Bu oluş ve yok oluşlar birbirini takip eder. Bu mertebede “gayriyyet” aşikârdır. Her bir varlık birbirinin ayrı ve biri diğerrinin gayrı olduğı gibi, Hakk'ın da gayrıdırlar. Şehâdet âlemindeki varlıklar, şekil, sûret, madde ve cisimleriyle Hakk'ın aynı değil, gayrıdırlar. Burada “gayriyyet” mevcuttur. Bu mertebeye göre kul kuldur; Mevlâ mevlâdır, mahlûk mahlûktur⁶⁶⁰.

⁶⁵⁹ Eraydın, s. 232

⁶⁶⁰ Konuk, C. II. s. 30-31.

Bu mertebe dört unsurdan oluşan cisimler mertebesidir: “Dört unsur; ateş, hava, su ve topraktır. Bu dört unsur da beş ürünü meydana getirir: Cansızlar, bitkiler, hayvanlar, insanlar ve cinler⁶⁶¹.”

3.1.1.3.7. Mertebe-i İnsan

Zuhur mertebelerinin en sonuncusu olan bu mertebe lâ taayyün dışında bütün mertebelerin hakikatlerini kendinde toplar. Hakk’ın kendisiyle zâhir ve mütecelli olduğu son libas olduğundan dolayı da, imkânda kendisinden daha ekmel bir mahzar olmayan bu nev-i insânî mertebesi ayrıca bir önceki mertebe olan âlem-i şehâdet ile beraber insanlık âlemini de oluşturur. Her mertebe bir ilâhî ismin mazharıdır, insan ise Allah isminin mazharıdır. Allah ismi hakikatte nasıl bütün isimler üzerinde bir öncelik sahibi ise, taayyün olarak en son olmasına rağmen bu mertebe de hakikatte bütün mertebelerin fevkindedir. Aslında hakikat-i insaniye bütün mertebelerin hakikatlerini câmi’ olduğundan ondan hariç hiçbir şey yoktur⁶⁶².

Bu mertebe zikredilen bütün mertebeleri birleştiren cismani ve nurani mertebedir. Vahdet mertebesi “hakikat-ı Muhammediyye” mertebesidir; vahidiyyet mertebesi ise, “hakikat-i insaniye” mertebesidir⁶⁶³.

Kesif olan şehâdet mertebesi ilâhî sıfat ve isimlerin bütün hüküm ve eserlerinin zuhuruza müsâit olmakla beraber, kemaliyle zuhur ve tecelli ancak “insan”da vuku bulmuştur. İnsanın varlığı Hakk’ın bütün sıfat ve isimlerinin tecellilerini göstermek için, cilalı bir ayna gibi olduğundan, kemaliyle zuhur ve tecelli “insan” da gerçekleşmiştir ki, bu da “insan-ı kâmil”dir. Tenezzül ve zuhûr mertebeleri onunla son bulmuştur.

Gerek insan-ı kâmil ve gerekse herhangi bir beşer, şehâdet âleminin birer ferdi olarak, beden, cisim ve sûretleriyle Hakk’ın gayrıdırlar. Cisimler ve şehâdet âleminden bir cüz olmak itibarıyla, Hakk ile insan arasında da “gayriyyet” olduğu âşikardır⁶⁶⁴.

⁶⁶¹ Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, s. 40.

⁶⁶² Kılıç, “İbnu’l-Arabî Muhyiddin”, *DİA*, C.20, s. 503.

⁶⁶³ Nablusî, s. 40-41.

⁶⁶⁴ Konuk, C. II. s. 31.

Zikredilen bu mertebeler, yedi mertebedir. Bunların ilki, zuhûrun olmayışı mertebesidir. Bu, akıl ve histen uzak mutlaklık mertebesidir. Bunun dışındaki altı mertebe ise, akla ve hisse zuhûr mertebeleridir.

Buna göre, kalan altı mertebenin ilk iki mertebesi, vahdet ve vâhidiyet mertebesidir. Bunlar, “hakikat-i Muhammediyye” ile ve “hakikat-i insaniye” ile zuhur ederler.

Dört mertebe ise, kendilikleriyle zuhur ederler. İnsan hüviyetinin himmeti ve kendisiyle kâim olduğu Rabbinin kudretiyle yükselip, zâhir ve bâtın sûretinin ezeli kudretten kadîm meşiyetinin gereğine göre sâdır olan fiiller olduğunu görmekle; zâhir ve bâtın sûretini görmez hale geldiğinde, ona, yani zikredilen özelliklerle nitelenmiş insana “insan-ı kâmil” denir. Çünkü kendisine âit kemâl o insanda zuhur etmiştir.

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Biz Âdemoğlunu şerefli kıldık. Onu denizde ve karada taşıdık.*” (İsra, 17/70) Onlar, bütün mertebeleri birleştirmekle şereflenmiş olan insanın cüzleridir. Bunun nedeniyse, insanın ilk aslî mertebeyi cismânîlik karasında ve ruhânîlik denizinde taşımasıdır.

Uruc ve açılma (zikredilen bu yükseliş ve külli şeylerin cüzlerinde açılma) en kâmil tarzda bizim Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV)’in mertebesinde gerçekleşmiştir. Bundan dolayı Hz. Muhammed (SAV) nebilerin sonuncusu olmuştur. Bu yükseliş ve açılma en kâmil tarzda hangi velinin mertebesinde gerçekleşirse, o da, velilerin sonuncusu olur. Şu halde, “makam-ı Muhammediyye” nübüvvet makamının bitişi ve nübüvvetin en kâmil makamı olduğu gibi, hatm-i velâyet makamı da insan-ı kâmil mertebesinin kemâl makamıdır⁶⁶⁵.

Bu bölümün ardından, çalışmanın aşağıdaki kısmında, seçilen vahdet düşüncesine işaret eden dört hikmet ve bunlara kaynaklık eden âyet ve hadislerin vücut düşüncesi açısından yorumları nakledilecektir. Ancak öncelikle *Hikem-i Atâiye*’den seçilen ilgili hikmetler ve değerlendirme için seçilmiş olan kriterler ve daha sonrasında uygulanan değerlendirme metodu ve yorumları aşağıdaki bölümde zikredilecektir.

⁶⁶⁵ Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, s. 42.

3.1.2. Hikem-i Atâiye’de Vahdet-i Vücûda İşaret Eden Hikmetler

Hikem’de vahdet-i vücûd düşüncesini çağrıştıran ya da açıkça üzerinde bu işaretleri taşıdığı düşünülen hikmetler aşağıda ortaya konulmuş ve aralarından en çarpıcı bulunanlar seçilerek özel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ancak, bu bölümde; bütün şârihlerin, vahdet-i vücûdla ilgili hikmetlere dâir karşılaştırmalı yorumlarının tahlilinin yapılmadığını belirtmekte fayda vardır. Çünkü tahmin edileceği üzere bu tarz bir inceleme, geniş kapsamlı ayrı bir tez çalışmasının konusudur.

Ancak bu bölümde yapılmaya çalışılan, ulaşılabilen şerhlerin şârihlerinin, vahdet-i vücûd düşüncesi kapsamında değerlendirilebilecek hikmetlere dâir birbirlerinden farklı görüşlerine yer vererek, kısaca bu yorumları tahlil etmektir. Bu mânâda, en ünlü şerhlerin sahibi olan on şârihin karşılaştırmalı görüşlerine yer verilmektedir. Yani, asıl maksat, burada şârihlerin konuyla ilgili bütün görüşlerine yer vermek değil, aynı konu ile alakalı farklı görüşlerine yer vererek bu şerhlerini değerlendirmektir. Bu karşılaştırmaları ortaya koyarken, her bir hikmetin önce vahdet-i vücûd düşüncesiyle ilgisini anlatmaya, bu babda özellikle İbn Arabî’nin ve onun şârihlerinin hikmette işaret edilen mânâyâ tekabül edilen görüşlerini öncelikli olarak zikretmeye, ardından şârihlerin yorumlarını vererek, kısa birer değerlendirmeyle yorumlama metodu uygulanacaktır.

Vahdet-i vücûd düşüncesini yansıtan yirmi üç hikmet arasından dört hikmet seçilmiştir. Bu hikmetlere dâir şerhlerine yer verilen şârihlerin yorumları, bu şârihlerin ölüm târihleri geçmişten bu zamânâ doğru sıralanmak sûretiyle aşağıda sunulmaktadır:

1- İbn Abbad er-Rundî (ö.792/1389)

2- Muhammed el-Fâsi Zerruk (ö.899/1493)

3- Ahmed el-Aksarâyî (ö.908/1502)

4- İbn Acîbe (ö.1224/1809)

5- Abdullah b. Hicazi Şarkâvî (ö.1227/1812)

6- Nûreddin el-Berîfkânî (ö.1372/1852)

7- İbrâhim eş-Şernûbi (ö.1348/1929)

8- Ramazan el-Bûti (1347/1929-2013)

9- Said Havva (ö.1409/1989)

10- Kastamonulu Ahmed Mâhir (ö.1925)

Bu şârihler seçilirken özellikle iki kriter dikkate alınmıştır. Bunlardan ilki, bu şârihlerin târih boyunca en çok okunmuş ve bu haklı ilginin hakkını veren orijinal yorumlara sahip şerhler yazmış olmalarıdır. İkinci kriter ise, özellikle dünyanın farklı coğrafyalarından seçilen bu şârihlerin, bulundukları bölgelere ve kültürlere göre; bu yerel etkileri şerhlerine yansıtmış olma ihtimalleridir. Bu amaçla, Endülüs kültürünü temsilen; İbn Abbad er-Rundî; Fas kültürünü temsilen iki şârih Muhammed el-Fâsi Zerruk ve İbn Acîbe; Irak kültürünü temsilen Nûreddin el-Berîfkânî; Mısır kültürünü temsilen Abdullah b. Hicazi Şarkâvî ve İbrâhim eş-Şernûbi, ayrıca Suriye ve çağdaş şerhleri temsilen Ramazan el-Bûti ve Said Havva; Türk ve Osmanlı kültürünü temsilen, Ahmed el-Aksarâyî; ve Kastamonulu Ahmed Mâhir seçilerek, bu şârihlerin şerhleri karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Ve seçilen dört hikmete dâir yorumlarına yer verilmiştir. Karşılaştırmalar ve değerlendirmeler sonucunda dikkati çeken nokta; bu şârihlerin şerhlerindeki yorumlarının genel olarak vahdet-i vücûd ekolüne bağlı düşünce adamlarıyla ortak düşünceleri yansıtmaları olmuştur. Ayrıca bu bağlamda; bölgesel, coğrafî, yerel etkilerin bu şârihlerin yorumlarının birbirlerinden farklılaşması noktasında kesinlikle bir etki veya farklılık yaratmadığı da açığa çıkmıştır.

Kısacası denilebilirki, her ne kadar farklı coğrafya ve kültürlerden şârihler seçildiyse de, bu şârihlerin yorumları genel olarak vücûd düşüncesi bağlamında değerlendirilerek karşılaştırılmıştır. Bunun dışındaki kriterler göz önüne alınmamıştır.

Bu çalışma yapılırken, ‘vahdet-i vücûd’ düşünce sistemi içerisinde yahut bu tasavvufî görüşe işaret eden veya çağrıştıran 23 hikmet (bir kısmı ‘münâcaat’ bölümünde geçmektedir) tesbit edilmiş bulunmaktadır. Bu hikmetlerin numaraları ve

metinleri Mustafa Kara'nın *Tasavvufî Hikmetler* kitabında yer alan sıralamaya göre şöyledir:

14. Hikmet:

“Dünya bütünüyle karanlıktan ibârettir. Onu ancak kendinde bulunan Hakk'ın zuhuru aydınlatır. Kim dünyayı görür de onunla beraber, ondan önce veya sonra Hakk'ı müşahade edemezse, nurların varlığı onu bulamamış, mârifet güneşleri eşyanın bulutları ile ondan perdelenmiş demektir⁶⁶⁶.”

15. Hikmet:

“O'nun yanında yok hükmünde olan bir şeyin seni Hak Teâlâ'dan perdeleyip aranızda girmesi, ilâhî kahrın varlığını sana gösteren bir delildir⁶⁶⁷.”

16. Hikmet:

“Bir şeyin onu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki, her şeyi O izhar (ve icad) etti. Bir şeyin O'nu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki, O her şey ile zuhur etti. Bir şeyin O'nu perdelemesi nasıl tasavvur edilebilir ki, O her şeyde zuhur etti. Yine bir şeyin O'nu perdelemesi nasıl tasavvur edilebilir ki, O her şey için zuhur etti⁶⁶⁸.”

17. Hikmet:

“Bir şeyin O'nu örtmesi nasıl tasavvur olunabilir ki, O her şeyin vücud bulmasından önce zâhir ve aşikârdır. Bir şeyin O'nu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki, O her şeyin en zâhir ve açık olanıdır. Bir şeyin O'na perde olması nasıl tahayyül edilebilir ki, O Vâhidir, O'nunla beraber başka bir şey yoktur. Bir şey ile O'nun perdelenmiş olması nasıl tasavvur edilebilir ki, O sana her şeyden daha yakındır. Bir şeyin O'nu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki, O olmasaydı hiçbir şey olmazdı.

⁶⁶⁶ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.20.

⁶⁶⁷ İskenderî, s.20.

⁶⁶⁸ İskenderî, s.20.

*Esas hayret edilecek ve şaşılacak durum da şudur ki, yok hükmünde olan âlemde vücud ve varlık nasıl zuhur edebiliyor, kıdem sıfatı bulunan Hak Teâlâ ile beraber hadis ve yaratık olan bir şey nasıl sabit ve var olabiliyor?*⁶⁶⁹ “

29. Hikmet:

“Sırların gaybına verilenler, zâhiri davranışlarda açığa çıkar”⁶⁷⁰.”

30. Hikmet:

“O’nunla istidlal eden ile O’nun üzerinde istidlal eden arasında fark vardır. O’nunla istidlal eden Hakk’ı, ehli için bilmiş ve işi kökünden isbat etmiştir. O’nun üzerine istidlal etmek ise, O’na olan vuslatın olmayışındandır. Yoksa O ne zaman kaybolmuştur ki, O’nun üzerine istidlale başvurulsun? O ne zaman uzaklaşmıştır ki, eserler ile O’na vuslat gerçekleşsin?”⁶⁷¹”

34. Hikmet:

“Hak Teâlâ, perdelenmiş, mahcub değildir. O’nu görmekten perdelenmiş olan sensin. Şâyet O’nu bir şey perdelemiş olsaydı, kendisini perdeleyen şeyi örterdi. O’nu örten bir şey olsaydı varlığını çevirip sıkıştırırdı. Bir şeyi çevirip sıkıştıran ise, ona üstün, hâkimdir. ‘O kulları üzerinde hâkimdir, kâhirdir.’ (En’am, 6/18)”⁶⁷²”

38. Hikmet:

“Basiretin ışığı (şuau’l-basiret) O’nun sana yakınlığını, kalp gözü (aynu’l-basiret) O’nun varlığı sebebiyle senin yokluğunu, basiretin gerçeği (hakku’l-basiret) ise, sana sadece O’nun varlığını gösterir. Ne senin varlığını ne de yokluğunu”⁶⁷³.”

⁶⁶⁹ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.20-21.

⁶⁷⁰ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.22.

⁶⁷¹ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.22.

⁶⁷² İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.22.

⁶⁷³ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.22.

39. Hikmet:

“Allah vardı. O’nunla beraber hiçbir şey yoktu. Şimdi de öyle, önce olduğu gibidir. (Keşfu’l Hafa, II, 130-131)⁶⁷⁴”

117. Hikmet:

“Âbid ve zâhitlerin her şeyden kaçmak istemeleri her şeyde Allah’tan mahcub ve perdelenmiş olmalarından dolayıdır. Şâyet her şeyde O’nu müşahade edebilmiş olsalardı, hiçbirşeyden kaçmazlar, hiçbir şeye yabancılık duymazlardı⁶⁷⁵.”

140. Hikmet:

“Allah’la mevcut olan bir varlık seni O’ndan perdelemedi. Lakin O’nunla beraber varolduğunu vehmettiğin varlık seni O’ndan perdeledi, O’nunla senin arana girdi⁶⁷⁶.”

141. Hikmet:

“O, dünya ve eşya üzerinde zuhur etmemiş olsaydı gözlerin varlığı ve bakışları dünya üzerinde vâki olamazdı, nur ve ışık olmadığı için görmek gerçekleşemezdi. O’nun sıfatı zâhir olmuş, ortaya çıkmış olsaydı o zaman da mükevvenatı mahveder, silip süpürürdü⁶⁷⁷.”

142. Hikmet:

“ O bâtın olduğu için her şeyi ortaya çıkardı. Zâhir olduğu içinse her şeyin vücudunu örttü ve gizledi⁶⁷⁸.”

144. Hikmet:

“Kâinat, O’nun var etmesiyle vardır. Tek ve yüce varlığına nazaran ise, yok hükmündedir⁶⁷⁹.”

⁶⁷⁴ İskenderî, **Tasavvufi Hikmetler**, s.23.

⁶⁷⁵ İskenderî, **Tasavvufi Hikmetler**, s.30.

⁶⁷⁶ İskenderî, **Tasavvufi Hikmetler**, s.32.

⁶⁷⁷ İskenderî, **Tasavvufi Hikmetler**, s.32.

⁶⁷⁸ İskenderî, **Tasavvufi Hikmetler**, s.32.

156. Hikmet:

“ Bir nur vardır ki, onunla O’nun eserleri sana gösterilir. Bir başka nur daha vardır ki, onunla da O’nun vasıfları sana apaşık olur⁶⁸⁰. ”

166. Hikmet:

“Hakk’ı bilen, O’nu her şeyde müşâhade eder. O’nda fani olan her şeyden gaybolur, uzak kalır. O’nu seven ise, hiçbir şeyi O’na tercih etmez⁶⁸¹. ”

167. Hikmet:

“Hakk’ın sana olan aşırı yakınlığı O’nu senden perdeledi. O’nun perdelenmiş olması zuhurun şiddetinden; gözlerin gizlenmesi ise, nârının azamet ve büyüklüğündendir⁶⁸². ”

217. Hikmet:

“Hakk Teâlâ’nın bizzat zâhir, mevcut ve hazır olduğu bir şeyin perdelenmesiyle, O nasıl perdelenmiş olabilir⁶⁸³. ”

277. Hikmet:

“Diyoruz ki, onun namazlarındaki şuhudu ile olan sevinç ve göz aydınlığı, meşhud ve müşahade ettiği varlığın celal yönü ile ilgilidir. Çünkü o hadisinde ‘bi’s-salat’(namazla) demeyip, ‘fi’s-salat’ (namazda) ifâdesiyle buna işaret etmiştir. (Bkz. Nesai, Nisa,1; İbn Hanbel, III, 128, 199, 285). Çünkü onun gözleri (s.a) Rabb’inin dışındaki bir varlıkla aydınlanmaz. Nasıl oluyor da bir taraftan bu makamı gösteriyor, diğer taraftan da bir hadisinde şöyle emrediyor: ‘Allah’a sanki O’nu görüyormuşcasına

⁶⁷⁹ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.32.

⁶⁸⁰ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.33.

⁶⁸¹ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.34.

⁶⁸² İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.34.

⁶⁸³ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.39.

ibâdet edînz' (Buhari, İman,37; Müslim, İman, 1) Hem O'nu görmek, hem de O'nunla beraber bir başkasını müşahade etmek imkânsızdır⁶⁸⁴. ”

300. Hikmet:

“ İlâhi; varlığı bizzat sana muhtaç olan bir şey ile sana nasıl delil getirilir? Senin (için) olmayan ve senin dışında bir şeyin zuhûru mümkünmüdür ki, o seni izhar ve ispat eylesin. Ne zaman kayboldun ki, sana delâlet eden bir delile ihtiyaç duyasın. Ne zaman uzaklaştın ki kâinattaki eserler sana ulaşmada rehber olsun⁶⁸⁵. ”

310. Hikmet:

“ İlâhî! sen veli kullarının kalplerinde nurların doğmasını, böylece onların seni bilmeleri ve tevhit etmelerini temin edensin. Sen, dostlarının kalplerinden ağyarın ve masivanın yok olmasını, böylece senin dışında bir şeyi sevmemelerini ve senden başka hiçbir varlığa iltica etmemelerini, sığınmamalarını sağlayansın.

Sen, onların dostu olduğun için âlemler onlara vahşet veriyor, yabancı geliyor. Sen öyle bir varlıksın ki, onlara hidâyet eyledin. Yoldaki izler de onlara zâhir ve aşikâr oldu. Seni kaybeden neyi bulabilir ve seni bulan neyi kaybetmiş olabilir? Sana karşılık başka bir bedele razı olan zarara uğramış, senden yüz çeviren mutahavvil de mutlaka hüsrana ve ziyana uğramış demektir⁶⁸⁶. ”

319. Hikmet:

“Sen öyle bir varlıksın ki, senden başka ilah yoktur. Sen her şeye kendini tanıtıp maruf kıldın. Hiçbir varlık seni bilmez değildir. Bana da kendini her şeyde tanıttın ve ben seni her şeyde zâhir ve açık olarak gördüm. Çünkü her şeyde zâhir olan sensin, sen⁶⁸⁷. ”

⁶⁸⁴ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.46.

⁶⁸⁵ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.50.

⁶⁸⁶ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.51.

⁶⁸⁷ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.52.

320. Hikmet:

“Ey arşı rahmaniyeti ile istiva edip, kaplayan varlık! Âlemler arşında gaybolduğu gibi, arş da rahmaniyetinde gaybolmuştur. Eserleri eserler ile yok ettin, ağyarı ise, nur feleklerinin ihatası ile mahveyledin⁶⁸⁸.”

321. Hikmet:

“Ey kendisini gözlerin görmesinden izzet duvarları ile perdeleyen varlık! Ey, bahâ kemâli ile tecelli eden ve sırların büyüklüğünü gerçekleştiren varlık. Nasıl gizli olabilirsin! Halbuki sen zâhirsin. Nasıl gâib olabilirsin! Halbu ki sen râkib ve hâzırsın. Teyfik Allah’tandır. Onunla yardım isterim⁶⁸⁹.”

Yukarıda metinlerine yer verilen hikmetlerden özellikle dokuz tanesi, vahdet-i vücûd görüşünü açık biçimde ortaya koymaktadır. (Bkz. 15, 16, 17, 30, 39, 140, 144, 217, 300 numaralı hikmetler.)

Ancak bu hikmetler arasında da, vahdet-i vücûd düşüncesinin en temel fikirlerinin en açık seçik biçimde ortaya konduğu dört hikmet vardır. Bu çalışma yapılırken, işte bu dört önemli hikmet ele alınarak incelenecektir. Bu değerlendirme sırasında takip edilen metod şu şekildedir: ‘Vahdet-i vücûd’ düşüncesinin en temel fikirlerini en açıkca beyan eden dört hikmeti seçerek; şârihlerin bu dört hikmete dâir yaptıkları yorumlarda, en dikkat çeken yahut birbirinden farklı olan şerhlerine yer verilecektir.

Seçilen dört hikmetin metni Mustafa Kara’nın *Tasavvufî Hikmetler*’de yer alan tercümesinden aktarılmıştır. Sözkonusu hikmetlerin, vahdet-i vücûd düşüncesini neden yansıttığına dâir değerlendirmeler ve *Hikem* şârihlerinin farklı şerhleri aşağıda yer almaktadır:

⁶⁸⁸ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.52.

⁶⁸⁹ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.52.

3.1.2.1. Vahdet-i vücûd Açısından 16. Hikmetin Değerlendirilmesi

16. Hikmet:

" كيف يتصور ان يحجبه شئ و هو الذي اظهر كل شئ ؟

كيف تصور ان يحجبه شئ و هو الذي ظهر بكل شئ ؟

كيف يتصور ان يحجبه شئ و هو الذي ظهر في كل شئ ؟ "

" Bir şeyin onu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki, her şeyi O izhar (ve icad) etti. Bir şeyin O'nu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki, O her şeyde zuhur etti. Bir şeyin O'nu perdelemesi nasıl tasavvur edilebilir ki, O her şeyde zuhur etti. Yine bir şeyin O'nu perdelemesi nasıl tasavvur edilebilir ki O her şey için zuhur etti⁶⁹⁰. "

Vahdet-i vücûd düşüncesine göre, varlık âleminde O'ndan yani Hakk'tan başka bir şey yoktur. Ancak vehmî birer gölge olan mahlûkatın varlığı ise, asli bir varlığa sahip değildir. Bununla beraber, Hakk'ın varlığının önünde izâfî birer perde olan mevcudatın, hakikat-i halde O'nu perdelemesi söz konusu olamaz. Çünkü O'nun varlığı perdelenmekten münezzehtir. Ve O'na nisbetle âlemin varlığı yok hükmündedir. Hikmetin bir yönü böyleyken, öte taraftan, bu gölge varlığa sahip perde hükmünde olan mahkukat; aslında Allah'ın zâtının, isim ve sıfatlarının tecellisidir. Tecelli olması hasebiyle, O'ndan yansıyan zıllî bir ışık hükmünde olan bu mahlûkatın O'nu perdelemesinin imkânsızlığı da ortadadır. Çünkü avamın gözüne perde olan bu varlık âlemi, aslında her haliyle Hakk'ın varlığının bir delili, O'nun vücudunun bir yansımasıdır ve bu mânâ itibariyle de O'ndandır. O halde, O'ndan gelenin ve O'nu gösterenin O'nu perdelemesi münkün değildir. Bu mânâyı işaret eden bu hikmetle aynı mânâyı zikreden pek çok vahdet-i vücûd ekolü mensubu sûfî sözüne rastlamak mümkündür. İbn Arabî, pek çok âyeti yukarıda sözkonusu edilen benzer mânâların açıklamasında kullanmıştır. Buna bir örnek olarak aşağıdaki âyet ve İbn Arabî'nin yorumu gösterilebilir:

⁶⁹⁰ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.20.

“Göklerin ve yerin sırrı yalnız Allah’a âittir. Bütün işler O’na döndürülür. Öyleyse O’na kulluk et ve O’na dayan. Rabbin yaptıklarınızdan gafıl değildir⁶⁹¹.”

Bu âyetin yorumunda Füsüs şârihi Ahmed Avni Konuk’a göre İbn Arabî şöyle demektedir:

“Hak âlemin hüviyeti ve aslı olunca, bütün hükümler sadece O’nda toplanır ve O’nda zâhir olur. Bu da Allah Teâlâ’nın “Her şey O’na rücu eder” âyetiyle sabittir. Bu anlayış hakikat ve keşf yoluyla mümkündür.”“Eğer mevt ile abdin Hakk’a rücu’una delil istersen, Hud 123, yani ‘emrin küllisi O’na racidir’ kavli buna delildir. Ve bu kavilde muhakkak, Hak emrin ‘ayn’ı olduğuna işaret vardır. Zira abdin sûretinde mukayyed olan hüviyet-i Hak, mevt ile abdin o sûret-i mukayyadesi çözüldüğü vakit, hüviyyet-i mutlakasına rücu’ eder. Ve abdin vücudu, vücud-i Hakk’ın bi’ttenezzül, o sûrette müteayyin ve mütekayyid olmasından başka bir şey değildir. O taayyün bozulduğu ve o kayıd çözüldüğü vakit, ıtlaka rücu eder⁶⁹².”

Özetle, İbn Arabî şârihinin de, sözkonusu hikmetin işaret ettiği gibi; Hakk’ın hüviyetinin, âlemin aslı olduğunu, dolayısıyla O’ndan olanın O’ndan başka bir şeyi yansıtmasının ya da varlığına perde olmasının sözkonusu olamayacağını belirtmektedir. Vahdet-i vücûd ekolünün kurucusu sayılan İbn Arabî’nin ve onun şarihlerinin, bir çok sufinin mesela Mevlânâ’nın; bu çok önemli hakikatı anlatan benzer pek çok yorumu vardır. Özellikle bazı hadisleri ele alarak, bizzat Hazreti Peygamberin sözlerinden bu mânânın nasıl ortaya konduğuna dâir birkaç örneği, sözkonusu hikmette ifâde edilen “Hakk’ın vücudu-perde varlık” ilişkisinin daha net anlaşılması açısından nakledilmesi uygun olacaktır. Onlardan biri şöyledir:

“ Câbir bin Abdillâh diyor ki: ‘Ben Rasullullah’ın huzurunda idim. O’na beyaz yüzlü biri geldi, ‘Ya Rasulullah! Dünya nedir?’ diye sordu. Salallahu aleyhi vessellem: ‘ Uyumuş kimsenin rüya görmesidir’ buyurdu (...) ilh.”

Mevlânâ bu hadisi naklettikten sonra, şu izahatta bulunur:

⁶⁹¹ Hûd, 11/123.

⁶⁹² Konuk, C.III, s.309.

“Ey sâlik, Dünyanın rüya olduğunu sen taklid yoluyla kabul ve öylece rivâyet ediyorsun. Hakiki salıklar bunu, Hadis-i Peygamberi olmaksızın alenen müşahade etmişlerdir. Sen gündüz uykudasın, bu uyku değildir deme. Gölge fer’idir, asıl olan mehtâbdır⁶⁹³.”

Hikmetin mânâsına mutabık yorumlar yapılan bir diğer hadîs-i şerîf şu şekildedir:

“ İnsanlar uykudadırlar. Öldükleri vakit uyanırlar⁶⁹⁴. ”

Füsûsu’l-Hikem şârihlerinden Ahmed Avni Konuk bu meseleyi açıklarken; hissin aynı hayal, hayalin dahi aynı his, yani hissin kesin kendisi olduğunu belirtmekte ve İbni Arabî’ye göre bu alemdeki sûretlerin rüyada görülen suretler olduğunu ve hepsinin ilahî bir tarifile var olduğunu, böylece onların hakkın çeşitli sıfatlarının ve zatının bir yansıması olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca Hz. Şeyh’in velâyet-i hassa-i Muhammediyyede kâim olması hasebiyle Yusuf-u Muhammedi lisanıyla hazret-i Hayâlîye hakkında tafsilat vererek ondan naklen buyururlar ki, Hak’tan gayrı olan şey veya âlem olarak isimlendirilen her şey; Hak’ka nisbetle şahsın zıllı gibidir. Böylelikle âlem Allah’ın zıllıdır, gölgesidir. Bu da vücudun yani varlık halinin âleme nisbetinin aynısı olmaktadır. Zira zıll şeksiz hisde mevcuttur⁶⁹⁵.

Bu hadîs-i şerîfi Mevlânâ da şöyle yorumlar:

“İnsanların mevcudiyeti rüya kabilindendir. Yahud gölge misalidir. Asıl olan kimse Nur-i Vücûd-i Bâri’dir. Senin uykunu da, uyanıklığını da, uyuyan bir kimsenin rüya içinde rüya görmesi gibi bil. O rüya gören uyumuşum zanneder, hâlbuki ikinci bir uykuda bulunduğunun farkında değildir. Ki, birincisi, uyumuş olması, ikincisi, kendisini uyur görmüş olmasıdır. Bir de uyanırken de uykuda bulunması vardır ki, bu sûretle uykusu üç kat olur⁶⁹⁶. ”

⁶⁹³ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, **Mesnevi**, terc. ve şerh. Tâhiru’l- Mevlevî, İstanbul, C. 9-10, s.450.

⁶⁹⁴ Aclûni, **Keşfu’l-Hafâ**, 2/312; Aclûni bu sözü, Hz. Ali’nin sözü olarak nakletmiştir. Fakat Şa’rânî bu sözün Tabakât’ında Sehl es-Tüsterî’ye ait olduğunu söylemiştir.

⁶⁹⁵ Konuk, C. II, s. 234.

⁶⁹⁶ Mevlânâ, **Mesnevî**, C. 9-10, s. 451.

Aşağıda nakledilen hadislerde de, âlem-i sağır olan insan üzerinden, Hakk-âlem ilişkisinde, Hakk'ın vücudunun zâhir olan tecellisinin O'ndan gayrı olmadığı üzerinde durulmaktadır. Ki, *Hikem-i Atâiye*'nin zikredilen 16.hikmeti, bu mânâ üzerinden temellendirilmektedir. Bu nedenle önemli olan bu hususa dâir, özellikle İbn Arabî'nin hadislerden yola çıkarak yaptığı yorumları nakletmenin konuya daha çok açıklık getireceği bir gerçektir.

*“Abdim ben onu sevinceye kadar nevâfil ile bana tekarrübden geri kalmaz. Vaktaki Ben onu severim, onun sem'i ve basarı ve lisanı ve yed'i olurum. Binaenaleyh Ben'imle iştirir, Ben'imle görür ve Ben'imle tutar...”*⁶⁹⁷

Bu hadis-i kudsîyi, Ahmet Avnî Konuk İbn Arabî'nin şöyle yorumladığını nakletmektedir:

*“Kendisinde ilm-i hakikat hâsıl olan kimse, bütün varlıkları Hakk'ın varlığı görür. Ve vücudat-ı izâfîyeyi vücud-i hakiki-i Hakk'ın bi-hesabi'l esma taayyününden ibaret bilir. Ve kendi vücudu dahi, bu vücudat-ı izâfîye arasında bir mazharı ilâhî olup vücud-i Hak'tan gayri olmadığını zevkan arif olur. Bu ilm-i zevkide istiğrakı hasebiyle kendisinin vücud-i mevhumunu nefy eder. Bu nefy-i vücuddan sonra onda vücud-i hakiki-i Hak zâhir olur. Ve binnetice o kimse bilâ vücud olur. Ve bilâ vücud olunca kendisinin tasarrufât-ı vehmiyyesi kalmaz. Artık onun mazharında mutasarrıf olan vücud-i hakiki-i Hak olur*⁶⁹⁸.”

*“(…) Muhabbet dahi yakınlık ve yakınlık vuslat ve vuslat cem iras eyler. Zira kişi sevdiğine karib olur. Ve karib olunca da ona vasıl bulunmuş olur. Ve vasıl olunca da sevdiği kimse ile mücteni' olmuş olur. Bu sözlerde gayret perdesi altında mahfuz olan bir işaret vardır ki, abde kurb-i nevâfil mertebesinde münkeşif olur ve abd bunu halen ve zevken anlar. Bu da (yukarıda zikredilen) hadis-i kudside beyan edilen haldir*⁶⁹⁹.”

⁶⁹⁷ Buhari, *Rikak*, 38.

⁶⁹⁸ Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiye ve Şerhi*, s.298.

⁶⁹⁹ Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiye ve Şerhi*, s.189.

Görüldüğü üzere yukarıdaki hadis ve yorumu dahi, aslında tersten bir bakışla, yani Hakk'ın âleme yansıyan tecellisinin O'nun varlığına perde olmayacağı hususuna işaret etmektedir. Bunu da, insanın kendi perdelerinden kurtulduğu vakit, özünde görünen aslî hüviyetinin Hakk olduğunu anlatarak yapmaktadır.

On altıncı Hikmetin genel olarak vahdet-i vücûd düşüncesinde hangi noktaya tekabül ettiğine ve nasıl anlaşıp yorumlandığına elverdiğince yer verdikten sonra, şimdi de, Hikem şârihlerinin bu hikmeti nasıl değerlendirdiklerine yer vermek gerekecektir.

3.1.2.1.1. Hikem Şârihlerinin 16. Hikmete Dâir Şerhleri

3.1.2.1.1.1. İbn Abbad er-Rundî

İbn Abbad er-Rundî bu hikmeti 17. hikmetle birlikte şerh etmekte ve şöyle yorumlamaktadır:

“O her şeyi, varlık nurunu üzerinde parlatmak sûretiyle ortaya çıkarmıştır. Oysa O, adem karanlıklarındaydı. O her şeyle ortaya çıkmıştır ta ki delil getirenler o eşyayla delil getirsinler. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur : ‘Onlara hem afakta hem de enfüste delillerimizi göstereceğiz’ (Fussilet, 41/53)’

O her şeyde zâhir olduğu halde, nasıl bir şeyin O’nu perdeleyeceği tasavvur edilebilir. Zira O, sıfatlarının ve isimlerinin güzelliğiyle orada tecelli etmektedir. O her şey için ortaya çıkmışken, nasıl bir şeyin O’nu perdeleyeceği tasavvur edilebilir? Bunun içindir ki, o şey tavrında (halinde), O’na secde edendir, hamd ile tesbih edendir, fakat biz onu anlamıyoruz.

O her şeyden önce zâhir olduğu halde nasıl bir şeyin O’nu perdeleyebileceği tasavvur edilebilir? Çünkü O’na âit olan bu isim, ezel ve ebede tahakkuk etmiştir.

O her şeyden daha zâhir olduğu halde bir şeyin O’nu perdelemesi nasıl tasavvur edilebilir? Zira varlık her halukarda yokluktan daha zâhirdir. O, kendisiyle birlikte hiçbir şey olmayan yegâne vahid olduğu halde, nasıl bir şeyin O’nu

perdeleyeceği tasavvur edilebilir? Gerçekten, O'ndan başkası olan masiva tamamen ademdir, gerçekte hiçbir vücudu yoktur.

O her şeyden sana daha yakın olduğu halde, nasıl bir şeyin O'nu perdeleyebileceği tasavvur edilebilir? Çünkü O, seni çepeçevre (ilim ve kudretiyle) kuşatmıştır. O'nun senin üzerinde kayyumiyyeti söz konusudur. O olmasaydı, hiçbir şeyin varlığı söz konusu olamayacaktı. (Böyle olduğu halde) Nasıl bir şeyin O'nu perdeleyeceği tasavvur edilebilir? Öyle ki, şahitler eşyanın varlığına O'nu delil getirmişlerdir. Nitekim Allah şöyle buyurdu: 'Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?' (Fussilet, 41/53). Varlık nasıl yoklukta zuhur edebilir? Bu olacak şey midir! Çünkü, adem karanlıktır, vücud ise nurdur. Bu ikisi bir araya gelmez zıtlardır. Yahut, sonradan var olan (hadis), kıdem sıfatıyla muttasıf olanla birlikte nasıl varolabilir? Zira batıl, Hakk'ın zuhuruyla birlikte söz konusu olamaz. Nitekim Cenab-ı Hakk şöyle buyuruyor: 'De ki, hak geldi batıl zail oldu, şüphesiz batıl zail olmaya mahkumdur' (İsra, 17/81); 'Hayır biz, hakkı batılın üzerine çarparız, onun beynini parçalar, bir de bakarsınız ki, o yok olup gitmiştir.' (Enbiya, 21/18). Ben derim ki; müellifin (Atâullah'ın) 'kainatın hepsi zulmettir, karanlıktır' sözünden buraya kadarki olan bu fasılda, en güzel ifâdelerle hakîkati ifâde etmiştir. Gözlerin onunla aydın olacağı, kulakların onunla zevk alacağı ifâdelere yer vermiştir. Allah kendisinden razı olsun müellif, zuhurun bütün alakalarını zikretmiş, bütün karanlık ve nurun perde olma kabiliyetini iptal etmiştir. Sana, hem delil olarak hem de gözle görünür şekilde hak ve hakîkati göstermiştir. Seni iman makamından çıkarıp, ihsan mertebelerinin en yükseğine çıkarmıştır. Bütün bunları en veciz bir ifâdeyle ve en nasihat edici bir ibareyle ve en mükemmel bir açıklamayla, en latif bir işaretle ifâde etmiştir. Şâyet bu kitapta, sadece bu fasıl olsaydı, bu kafi ve Şafii olacaktı. Allah, onu en güzel şekilde mükafatlandırsın⁷⁰⁰. “

Yukarıdaki açıklamalarından da açık bir şekilde anlaşılacağı üzere, Rundî, yukarıdaki hikmeti zikrederken özellikle Atâullah'ın “kâinatın hepsi zulmettir karanlıktır, ademdir, karanlıktır; vücut ise nurdur, bu ikisi bir araya gelmez zıtlardır...” sözlerini bir arada zikrederek, mevcudatta zuhur eden varlığın Hakk'ın

⁷⁰⁰ Nifzî, *Kitâbu Şerhi'l-Hikem*, s.109-112.

kayyumiyetinden başka bir şey olamayacağını, dolayısıyla varlıkta zuhur edenin, tesbih edilen ve secde edileninin de, öte yandan tesbih eden ve secde edenin de ancak mutlak varlık sahibi olan Allah olduğunu söyleyerek vahdet-i vücûdcu bir yaklaşım sergilemektedir.

3.1.2.1.1.2. Muhammed el-Fâsi Zerruk

Ünlü *Hikem* şârihlerinden Zerruk, 16 ve 17. hikmetlerin metinlerini beraber zikrederek bu hikmetlere ortak bir şerh yapmıştır. Bu şerhi yaparken Zerruk; hikmetlerde geçen cümlelerdeki ‘O’nun zâhir olması’nın farklı şekillerine işaret eden kelimeleri seçerek bunları yorumlamayı tercih etmiştir. Bu iki hikmete dâir Zerruk’un görüşleri şöyledir:

“ O’nun ‘herşey ile zâhir olması’ demek; tarif ve tanıtım bakımındandır. Allah, kendisinin kemal, beka ve kıdem sıfatlarıyla yegâne muttasıf olduğunu göstermek için eşyayı yokluktan varetmiştir, ortaya çıkarmıştır. Şairin dediği gibi ‘herşeyde bir âyet vardır ki O’nun bir olduğuna delalet eder.

‘Bütün varlıkta zuhur etmesi’nin mânâsı, her yerde kudretinin eserleri, iradesinin tahsisi, hikmetinin delilleri, rahmetinin şahitlerinin görülmesi demektir. Bu yönüyle varlık, O’nun mârifetinin bir aynası olmuştur.

“Bütün eşyayı ortaya koyanın O olduğu, dolayısıyla her şeyden önce O’nun var olduğu anlamına gelir. Çünkü O varlığının başlangıcı olmayan evveldir, O’nun ortaya çıkarmadığı hiçbir şeyin zuhuru söz konusu değildir. Anla...

Atâullah, bu hikmette bidâyetlerin bidâyeti üzerine konuştu, sonunda ise, nihâyetlerin nihâyetine işaret etti. Böylece şeriat, hakikat, işaret ve beyanı bir araya topladı. Ve her sözünde de böyle yaptı⁷⁰¹. ”

Görüldüğü üzere Zerruk, Atâullah’ın 16 ve 17. hikmetini yorumlarken aslında onun genel olarak *Hikem*’inde kullandığı bir metodun analizini yapmakta ve takdir ettiği bu analizi dile getirmektedir. Zerruk’a göre İbn Atâullah bazı özel hikmetlerde önce

⁷⁰¹ Zerruk, **Hikemu İbn Atâullah**, s. 75-78.

bidâyetlerin bidâyeti üzerine, sonraysa nihâyetlerin nihâyeti üzerine konuşmaktaydı. Örneğin; “ *O’nun ‘herşey ile zâhir olması’ ile eşyayı yokluktan varlığa, zuhura getiren Allah’ın nihâyetlerin nihâyetinde varolan mutlak varlık olduğuna işaret etmekte, öte yandan; ‘O; her şeyden önce zâhirdi’ demek*” ise, bidâyetlerin bidâyetlerinde varolan mutlak varlığın da O olduğuna işaret ederek, belagat ilmine dâir İbn Atâullah’ın *Hikem*’ini analiz etmekte ve şeriat, hakikat, işaret ve beyân’ı bir araya topladığını söylemektedir. Yani hem vahdet-i vücûd düşüncesinin açık bir beyanı olan 16. ve 17. hikmetleri yorumlamış, hem de *Hikem*’in uslubu ve metoduna dâir bir analize yer vermiştir.

3.1.2.1.1.3. Ahmed el-Aksarâyî

Aksarâyî’nin şerhinde bu (16. ve 17. hikmet olarak) hikmetin (bu hikmet on sekizinci hikmet olarak geçmektedir) açıklaması yapılırken ise, şu ifâdelere yer verilmektedir:

“Bir şeyin onu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki, her şeyi O izhar (ve icad) etti’ ifâdesinden şunu anlamak gerekir: Perdeler de bizzat O’nun takidirindedir ve O’nun emrinin dışına çıkamazlar. Dolayısıyla bir perdenin O’na engel olması muhaldir. Hâlbuki Allah’ın müessir olduğu, kimsenin etkisinde kalamayacağı açık bir hakikattir. Bu sebeptendir ki, Atâullah bu konudaki taaccübünü ‘Bir şeyin O’nu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki, O her şeyde zuhur etti.’ ifâdesiyle ortaya koymuştur. Buradaki taaccübün sebebi iki şekildedir. Birincisi, yüce Allah’ın mutlak olarak perdelenmesinin muhal olması gerçeğidir. İkincisi, Allah’ın her şeyde kendini göstermek için yaptığı fiilleriyle perdelenmiş olması muhaliyyetidir. Çünkü fiiller zuhur mertebelerinin en mükemmelleridir, en kesin aynalarıdır. Yani onların perde olması vehmi fiil mertebesinde tamamen ortadan kalkar. Kaldı ki, bizzat sıfatlarının görünmesi için yarattığı şeylerle perdelenmiş olsun. Bunların perde olacağını düşünmek bir cehaletin eseridir. Çünkü Allah, isimlerinin açık tecellileriyle kendini gösteriyor. Zuhur mertebesinin ilk derecesi bu isimlerin farklı farklı tecellilerinden kaynaklanan zuhurdur. Zuhurun ikinci mertebesi, sıfatlarından tecelli eden mertebedir. Zuhurun en yüksek mertebesi ise bütün zâhir olan tecellileriyle, zevalsiz, sürekli olan hazret-i Zat’ın tezahürüdür. Bu açık gerçekler ortada olduğundandır ki, Atâullah; ‘Bir şeyin O’nu

perdelemesi nasıl tasavvur edilebilir ki, O her şeyde zuhur etti.’ Demiştir. Geçekten, O her şeyi kudretiyle izhar etmiştir. Ve hazerat-ı gaybden zuhur etmiştir. O; kâinat aynalarında tecellileriyle müşahade edilmektedir. Kainattandan da sıfatlarının eseri etmiştir. Dolayısıyla hiçbir engel, zorluk olmadan her şeyde O’nun sıfatlarının tecellisini görmek mümkündür. İşin bu kadar açık olduğunu göstermek için Atâullah şöyle demiştir: ‘Yine bir şeyin O’nu perdelemesi nasıl tasavvur edilebilir ki O her şey için zuhur etti.’⁷⁰²

Ahmed el-Aksarâyî’nin yorumunda iki husus dikkati çekmektedir. Birincisi, Aksarâyî bir kelamcı gibi, İbn Atâullah’ın bu konudaki taaccübünü ‘Bir şeyin O’nu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki, O her şeyde zuhur etti.’ cümlesinden yola çıkarak analiz etmekte ve perdeler bizzat O’nun emrindeyken O’nun emri dışına çıkmanın muhal olduğuna dikkat çekerek, bu taaccübün haklı gerekçesinin boyutunu okuyucuları için biraz daha aralamaktadır.

Aksarâyî’nin üstünde durduğu ikinci nokta ise, yüce Allah’ın mutlak olarak perdelenmesinin muhal olduğu gerçeğidir. O’nun gibi kâinatı zuhûra getiren bir varlığın bu mutlak tasarruf gücüne rağmen, bu vehmi varlığa sahip kâinat tarafından perdelenmesinin muhal olduğu, Aksarâyî’nin bu hikmeti açıklarken kullandığı temel ve onun yorumunu orijinal yapan argümandır.

3.1.2.1.1.4. İbn Acîbe

İbn Acîbe, kitabında uyguladığı yazım metodunda hikmetlere numara vermemiştir. 16. hikmet olarak verilen hikmete dâir yorumları şöyledir:

İbn Acîbe’ye göre hikmetin birinci cümlesi şunu ifâde etmektedir:

“Zâhir, batının ta kendisidir. Âlem-i gaybde batın olan gizli olan âlemi şehâdetde zâhir olandır. Ceberut havzası melekût nurlarıyla coşup durmaktadır. Her insanda görülen cemalime bak. Su, dalların köklerinden akar gider, onun tek su olduğunu görürsün, fakat çiçekler rengârenktir. Bütün mârifetlerin kendisiyle bilindiği bir zatın başka mârifetlerle bilinmesi nasıl olabilir ki? Senin varlığına şâhit getirmeye

⁷⁰² Mevâhibî, *İhkâmu’l-Hikem Şerhi’l-Hikemi’l-Atâiye*, s. 51-53.

çalışanın durumu gerçekten acayıptır. Sen, kendisini her şâhit için müşâhit tutmuşken; senin için şâhitlik arayan kimsenin durumu gerçekten acayıptır.

(Hikmetin ikinci cümlesi) ‘Cer’, harfi ile söylenen ‘biküllî’ kelimesi işaret ediyor ki, O her şeyle tecelli etmiştir. Öyleyse, O’nun varlığıyla birlikte hiçbirlik varlık yoktur. Nasıl, O’nu bir şey perdeleyebilir? Bu ifâdelerden maksat, O’ndan başka hiçbir şey yoktur. Aynıye sahibi, bir nazmında şöyle demiştir:

‘Sen eşyayı yaratırken onlarda tecelli ettin.

Şu anda onlar senden kaybolup gittiler, sadece peçeleri kaldı.’

(Hikmetin üçüncü cümlesi): O her şeyde kudret ve hikmetiyle ortaya çıktı. Kudret bâtındır, hikmet zâhirdir. Bütün varlık kudret ile hikmet arasında cem ve fark makamları arasındadır. Daha önce bazılarının şu sözleri geçmiştir: Ben gördüğüm her şeyde mutlaka Allah’ı gördüm. Yani kudret ve hikmetini gördüm demek istiyor. Çünkü eğer, sıfatın nurları açık olmasaydı, zâtı tanımazdın. His olmasaydı, mânâyı tutamazdın. Kesif maddeler olmasaydı, latîfi tanıyamazdın. Şeşteri (Tüsteri) bu konuda şöyle demiştir:

‘Mahbubum, bütün vücudu kuşatmıştır. Beyazda da, siyahta da zâhir olmuştur. Hristiyanlarda da, Yahudilerde de; domuzda da, maymunlarda da, harflerde de noktalarda da ortaya çıkmıştır. Bana bunları ‘hiç’(veya kedi) kelimesi anlattı. Onu uzun zaman tanıdım. Her zaman bana açık oldu. Sularda, su kaplarında, çıkışlarda, inişlerde... Bana tüm bunları ‘hiç’ kelimesi anlattı.

(Hikmetin dördüncü cümlesi) : Lam harficeriyle ‘liküllî’ yani, zâtının esrarı, sıfatlarının envarıyla her şey için mütecelli olmuştur. Her şey için tecelli edince, batında her şey O’nu tanıyınca, her şey O’nu hamd ile tesbih edince, hiçbir şey başka şeyden dolayı O’na cevap veremedi. Allah şöyle buyurdu: ‘Hiçbir şey yoktur ki, Allah’ı hamd ile tesbih etmiş olmasın’ (İsra, 17/44). Yani her şey lisan-ı haliyle ‘herşey için

tecilli eden Allah münezzehtir, her şey ile zâhir olan Allah münezzehtir’ der. İşte bu tesbihlerini arifler anlar, cahiller ise, ondan gaflet eder⁷⁰³ .”

İbn Acîbe’nin yukarıdaki orijinal yorumları, hakîkten onun şerhinin edebî inceliklerle ve derin mânâlarla süslü olduğunu anlatmaya yetiyor. Ve elbette Fas’tan çıkıp yetişmiş bu âlim zatın şerhinin neden yüzyıllarca ilgi odağı olup okunduğunu da anlamamızı sağlıyor. Yukarıdaki hikmeti cümle cümle ele alan İbn Acîbe, her bir harf-i ceri ayrı ayrı yorumlamakta mesela; “liküllî” deki “lam” harficerinin zâtın esrarına, sıfatların nurlarına kadar her şey için mütecelli olan bir mânâyâ delalet ettiğini söylemektedir. Yine yukarıda yaptığı bir benzetmede bu hikmetin anlamını değerlendirirken, bir çiçeğin damarlarında dolaşan renksiz su nasıl rengârenk çiçeklere dönüşüp zuhur edebiliyorsa, ilâhî zâtın renksiz suyunun da âlemde böyle rengârenk zuhurata dönüşebildiğini söyleyerek edebî bir yorumda bulunmuştur. Genel olarak el-Aksarâyî’nin şerhiyle kıyaslandığında İbn Acîbe’nin Fas’lı olmasından kaynaklanan herhangi bir farkedilir yerel, bölgesel yorum farkı göze çarpmamaktadır. Ancak İbn Acîbe’nin *Hikem* şerhleri arasında haklı şöhretinin nedeni, yorumlarındaki orijinal ve edebî güzellikten hemen anlaşılmaktadır.

3.1.2.1.1.5. Abdullah b. Hicazi Şarkâvî

Şarkâvî, bu hikmeti 16, 17, 18 ve 19. hikmetler olarak parça parça alıp işlemiştir. Bu metne dâir yorumları şöyledir:

“İbn Atâullah burada, varlıklarla Allah’ın perdelenmesinin doğru olmadığını gösteren delilleri zikretmeye başlamıştır. Ona göre, bu perdelenme işi ancak avam için söz konusudur. Çünkü gerçekte, bütün varlıkları adem karanlığından çıkarıp, vücud nuruyla aydınlatan O’dur. Eşya, O’nun zuhuruyla zâhir olmuştur. Madem eşyanın zuhuru O’nun varlığına bağlıdır, bu eşyalardan dolayı, perdelenmiş olup gizlenmesi muhaldir. Çünkü izhar olup ortaya çıkarılan şey, ortaya çıkaranın zuhurunu ifâde eder, gizlenmesini değil.

⁷⁰³ Şâzelî, *İkâzu’l-Himem fî Şerhi’l-Hikem li İbn Atâ İskenderî*, s.72.

‘O’nun perdelenmesi söz konusu olamaz çünkü O; her şeyde ortaya çıkmıştır’
Çünkü eser müessire delalet eder ve onunla bilinir. Bu makam, hakir ve zayıf olanların makamıdır. Ehl-i şuhûda göre, O her şeyde Zât-ı Akdesiyle tezahür edip görülmektedir. Ehl-i hicaba göreyse, sıfat ve esmâsının güzellikleriyle her şeyde tecelli etmektedir. Her iki duruma göre de, eşyanın hepsi, birer tecelligahtır ve sıfatlarının, mânâlarının açıklamaları olan isimlerinin, mânâlarının tezahür ettiği aynalardır. Örneğin izzet ehlinin üzerinde tecelli eden, Allah’ın Muizz ismidir, zillet ehlinin üzerinde tecelli eden Müzill ismidir. Diri olanların üzerinde Muhyi isminin tecellisi vardır. Ruhların çekilip alınmasında Mümit isminin mânâsı tezahür etmektedir. Lütuf ve ihsanların yapılması durumunda, Kerim isminin mânâsı, duâya icabet edildiği zaman, Mucip isminin mânâsı tecelli etmektedir. Keza, zarar ve menfaat görenlerin üzerinde tecelli eden isimler ise Darr ve Nâfi ismidir.

Evet O; her şey için zâhir olmuştur. Yani her şeyin O’nu tanıması için O’nda tecelli etmiştir. Bundandır ki, her şey O’na secde etmekte, O’nu hamd ile tesbih etmektedir. Fakat biz bunu anlamıyoruz. Her şey, kendisinde, tezahür eden, tecelli miktarınca O’nu tanır. Varlıklarda, Allah’ı hakkıyla takdir edemeyenler olsa da bu, onların mârifetlerinin noksanlığı ve kusurlarından ileri gelir. Yoksa o tecellilerin olmadığını göstermez⁷⁰⁴. ”

Mısır’ın yetiştirdiği değerli âlimlerden olan Şarkâvî; 16 ve 17. hikmete dâir genel değerlendirmesini “Çünkü, izhar olup ortaya çıkarılan şey, ortaya çıkaranın zuhurunu ifâde eder, gizlenmesini değil.” düşüncesi üzerine kurmuştur. Ona göre, varlığı zuhura çıkaranın, böyle bir tasarruf gücü olduğu halde zuhur perdesi yüzünden gizlenmesi söz konusu olamaz. Zuhur eden mahlûkat ancak Zât-ı Akdes’in isim ve sıfatlarının bir tecelligahı olarak ona ayna olabilirler. Bu noktada Şarkâvî, Mümit ve Muhyî isimleri gibi, Allah’ın farklı ve zıt isimlerini nazara vererek, O’nun isim ve sıfatlarının âleme tecelli edişini örneklendirerek anlatmaktadır. Elbetteki bu yorumları vahdet-i vücûd düşüncesini açıkça savunan görüşlerdir.

⁷⁰⁴ Şarkâvî, el-Menâhu’l-Kudsiyye ale’l-Hikemi’l-Atâiye, s.19-21.

3.1.2.1.1.6. Nûreddin el-Berîfkânî

Bu hikmete dâir Berîfkânî şunları söylemektedir:

“O’nun zatıyla birlikte hiçbir varlık, vücud yoktur. Vahdet sahibi olan biriyle birlikte nasıl başka bir mevcut olabilir? İnsanlar, bu varlıklarla (sebeplerle) O’ndan perdelenmiştir. Adem (yokluk), ademle (başka bir yoklukla) perdelenmiştir. (İnsan, başka varlıklarla engellenmiştir.) Sonra, yokluğun yoklukla perdelenmesi, Allah’ın kâdemde, ezelde zuhûruna delâlet etmektedir. Ezelde yanında hiçbir perde olmaksızın kendi zâtına zuhûr ettiğine delâlet etmektedir. Her şeyden münezze olan, aziz olan Allah, ne büyüktür. Vücûd-u mahz yalnız O’dur. Masiva ise, ademi mahzdır⁷⁰⁵. ”

Iraklı olan Berîfkânî’nin yorumlarına bakıldığında; Mısır’lı Şarkâvî, Aksaraylı Ahmed Aksarâyî, İspanyalı Rundî, Faslı İbn Acîbe ve Zerruk’un yaptığı yorumlarla paralel; genel olarak vahdet-i vücûd düşünce sistemi içerisinde yer bulacak benzer yorumlarda bulunduğu görülmektedir. Buradan da anlaşılan, şârihlerin yaşadıkları bölgeler ve yetiştikleri kültürler her ne kadar farklı da olsa, Hikem’i yorumlama tarzlarının temelde aynı dayanak noktasında ve benzer bakış açılarıyla donatılmış olduğudur. Yukarıdaki şerhinde Berîfkânî’nin “Vücûd-u mahz yalnız O’dur. Masiva ise, ademi mahzdır”, yorumu özetle bu bakış açısını açıkca ortaya koymaktadır.

3.1.2.1.1.7. İbrâhim eş-Şernûbi

Bu hikmeti 17. hikmetle birlikte yorumlayan Şernûbi, bu iki hikmetin şerhinde şu görüşleri ifâde etmiştir:

“Atâullah bu hikmetlerde, bütün kusurlardan münezze olan Allah’ın varlıklarla perdelenemeyeceğine delâlet eden hususları beyan etmiştir. ‘Nasıl tasavvur edilebilir ki’ cümlesiyle böyle bir tasavvurun zihinlere yerleşmesinin akıldan uzak olduğunu ifâde etmiştir. Hakikaten, her şeyi yoktan vareden Allah’tır. Varlığı, kendi varlığına bağımlı olan varlıkların O’nu perdelemeleri câiz değildir. ‘Herşeyle ortaya çıkmış..’ dan maksat; her şey O’nun varlığına delâlet eder, demektir. Çünkü eser, müessire delalet eder. ‘Herşeyde bir âyet vardır ki, O’nun bir olduğunu gösterir’.

⁷⁰⁵ Berîfkânî, Telhîsu’l-Hikem Şerhu’l-Hikemi’l-Atâiye, s.148.

Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ‘Afakta ve enfüste, onlara, bu Kur’ân’ın hakk olduğu ortaya çıkıncaya kadar âyetlerimizi göstereceğiz.’ (Fussilet, 41/53) ‘O her şeyde zâhir oldu’ şeklindeki sözünün mânâsı şudur: ‘Bütün eşya O’nun isimlerinin mânâlarının tezahürleridir, tecellileridir. Örneğin, izzet ehlinin üzerinde, O’nun Muiz olduğu ortaya çıkar, zillet ehli üzerinde O’nun Müzill olduğu mânâsı görülür. ‘O, her şey için ortaya çıkmıştır’ sözünü de böyle anlamak lazımdır. Yani, O, her şey için öyle tecelli etmiştir ki, her şey O’nu tanımış ve O’nu tesbih etmiştir⁷⁰⁶.’

Şernûbi, bu hikmeti açıklarken Kur’an’dan bir âyete de başvurur: *‘Hiçbir şey yoktur ki, O’nu hamd ile tesbih etmesin. Fakat siz, onların tebsihlerini anlamazsınız.’* (İsra, 17/44). Ve bu âyeti ‘O her şeyden önce vardı’ sözünün mânâsıyla şöyle ilişkilendirerek açıklar: Yani O’nun varlığı ezelidir, ebedidir. Vücûdu zâtidir. Zâtî olan bir şey, arâzi olan bir şeyden daha kuvvetlidir. O halde, başka bir şeyin O’nu perdelemesi doğru değildir. ‘O, her şeyden daha zâhirdir’. Yani, mutlak olan zuhur, mukayyed olan zuhurdan daha kuvvetlidir. Şiddet-i zuhûru ile beraber, akıllar tarafından idrâk edilmemesinin sebebi ise, şudur: Zayıf olanlar, zuhûrun şiddetini görmeye güç yetiremezler.

Nitekim yarasa, gözlerinin zayıflığından dolayı gece görüyor, ama gündüz göremiyor, onun görmemesi, gündüzün gerçekten gizli olduğunu göstermez. Şâirin dediği gibi, gözü olmayan kimsenin ışığı görmemesi, ufukta parlayan güneşe hiçbir zarar vermez. ‘O, öyle bir vâhittir ki, O’nunla beraber hiçbir şey yoktur’ sözü daha önce de ifâde edildiği gibi, şunu gösteriyor ki, gerçekte masiva adem-i mahzdır.

Şernûbi, yine âyetlerden referans göstererek Allah’ın vahdâniyetine kesin bir burhandır diyerek şu âyeti zikreder: *‘Yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı, ikisi de, bozulmuş olacaktı.’* (Enbiya, 21/22).

Şernûbi’nin bu hikmete dair yorumlarında yer verdiği son âyet ve açıklaması da şöyledir: *‘O, sana her şeyden daha yakındır’: Yani ilmiyle, her şeyi kuşatmasıyla ve*

⁷⁰⁶ Şernûbî, (Şerhu) Hikemu İbni Ataullah, s. 14-15.

*tedbiriyle sana her şeyden daha yakındır. Nitekim Kur'ân'da da bu hakikat şöyle ifâde edilmiştir: 'Biz O'na, şah damarından daha yakınız.' (Kaf, 50/16)*⁷⁰⁷”

Görüldüğü üzere, 16. hikmetle beraber 17. hikmeti de değerlendiren Şernûbi; hikmete dâir yorumunu eser-müesssir; şiddet-i zuhurundan dolayı gizlenen ve perdelenen Allah'ın zâtının sıfat ve isimlerinin tecellileriyle görünür kılınması gibi temel noktalar üzerine bina etmektedir. Onun yorumlarının temel omurgası, afakta ve enfüsteki tüm tecellilerin Hakk'ın bir ismini veya sıfatını gösteren bir tecelli oluşudur. Bu tecellinin kaynağının bâzen perdelenerek görülmemesi ise, ancak şiddet-i zuhûrundan gizli kalması nedeniyledir. Ve bu perdelenmede noksanlık, yarasa gibi günışığında kör olan zuhur etmiş yaratılmışların noksanlığıdır. Şernûbi'nin bu yorumları, vahdet-i vücûd ekolünü benimseyen bir âlimden duyulduğunda hiç de şaşırtmayacak denli bu ekolün görüşlerinin en temel bakış açısını yansıtmaktadır.

3.1.2.1.1.8. Said Havva

16. hikmete dâir Said Havva'nın şerhi şu şekildedir:

*“Yüce Allah'ın isimlerinden birisi de 'Zâhir'dir. Yani, Allah'ın yarattığı her şey ile varlığı görünmektedir. Bu kâinata her şey 'beni ortaya çıkarıp gösteren, vücut veren Allah'ın kudretidir. Beni önceleyen Allah'ın ilmidir' demektedir. Hiçbir şey yoktur ki bu şâhitliğini ifa etmiş olmasın. Demek oluyor ki Allah'ın zâhir olması bütün eşya vasıtası iledir”*⁷⁰⁸.

Said Havva'nın bu yorumu, vahdet-i vücûd düşüncesinin mimarı kabul edilen Muhyiddin Arabî'nin 'kulun Allah'a olduğu kadar Allah'ın da kula ihtiyacı vardır' mânâsına gelen görüşlerini hatırlatmaktadır. Her ne kadar şârih, vahdet-i vücûd meşrepli bir şahsiyet olarak bilinmese de, yaptığı bu şerh, tasavvufî görüş olarak bu düşünce sistemi içinde mütalaa edilebilir.

⁷⁰⁷ Şernûbî, (Serhu) Hikemu İbni Ataullah, s. 14-15.

⁷⁰⁸ Havva, s.234.

3.1.2.1.1.9. Ramazan el-Bûtî

Çağdaş şârihlerden Ramazan el-Bûtî'nin 17. hikmetle birlikte vererek izah ettiği bu hikmete dâir açıklamaları şöyledir:

“Bu hikmet, İbn Atâullah'ın yazdığı hikmetlerin en uzun olanıdır. Bundan önceki hikmetin (15. hikmet) bir te'kid mahiyetindedir. Yani, Allah'a karşı perde olması düşünülen ve kalbe gelen her şey Allah'ın yarattıklarındandır. Ne olursa olsun, Allah'ın yarattıkları ancak O'nun varlığına delildir. Allah'a delil olan bir şey O'na (O'nun varlığını görmeye ve idrâk etmeye) nasıl perde olabilir? Bu mevcudatın Allah'a olan delâleti nasıldır diye sorulabilir. Cevap şudur: Bu dünyayı dolduran ne kadar mevcûdat varsa, hepsi yokluktan geliyor. Bunu Marksistler gibi materyalist ve diyalektik teorisinin sahipleri dışında, farklı mesleklerine rağmen, bütün âlimler kabul etmektedir. Bir şeyin yokluktan varolabilmesi için dışarıdan bir sebebin olması lazımdır. Çünkü 'bir tercih edici olmaksızın, aynı seviyede olan iki zıttan birinin öbürüne râcih gelmesi muhaldir. Bu ilmi kaideye göre, varlığı ile yokluğu aynı seviyede olan yaratıkların dışarıdan tercih edici bir yaratıcı olmaksızın var olması imkansızdır. Biz bu kaideyi bildikten sonra şâyet Yüce Yaratıcının varolmadığını farz etsek, o zaman bütün varlıkları yoklukta farz etmek ve hiçbir şeyin varolmadığını kabul etmek lazımdır. Çünkü terazinin yokluk kefesi, daha öncedir ve daha râcihtir⁷⁰⁹. ”.

Ramazân el-Bûtî, bu hikmeti açıklarken kelam argümanlarını kullanmış ve mahlukâtın, âlemi dışarıdan etkileyen bir etken mevcut olmadığı sürece meydana gelebileceğini, oysa bunların yokluktan meydana geldiğinin âşikâr olduğunu söylemektedir. Ayrıca akılla ve ilimle Allah'ın varlığına delil olarak gördüğümüz bir şeyi aynı anda O'na perde olarak görmenin mümkün olmadığını, çünkü bunun bir çelişki olduğunu söylemektedir. Her şeyi yaratan Allah olduğu halde, bir şeyin O'nu perdeleyeceği nasıl tasavvur edilebilir? Sorusuna da Bûtî, hiçbir varlığın Allah'ı müşahade etmeye ve O'na iman etmeye engel olduğunun düşünülümeyeceğini, zira bütün bu varlıkların Allah'ın eserleri olduğunu söyleyerek, hakikatte böyle bir perdelenmenin imkansızlığına vurgu yapmaktadır.

⁷⁰⁹ Bûtî, el-Hikemi'l-Atâiye Şerh ve Tahlil, C.1, s.221-225.

‘Bir şeyin onu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki, her şeyi O izhar (ve icad) etti. Bir şeyin O’nu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki, O her şeyde zuhur etti’. Bûtî, hikmetin bu iki cümlesi arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: Birinci hikmette (cümlede), çevrenizde bulunan ne kadar mevcudat varsa hepsinin ancak Allah’ın îcad etmesiyle var olduğunu açıklamaktadır. Bunun Allah’ın varlığına delâleti, bu varlıkları yoktan var etmesidir. İkinci hikmette (cümlede) ise, varlıkların takip ettiği nizam ve gayeyi işlemektedir. Çünkü kâinatın nizam ve intizamı, insanların hayatına uygun bir tarzda düzenlenmiştir. Varlıkların yaptığı bütün görevler belli bir faydayı gözetmektedir. Bu da, Allah’ın kastını ve iradesini ve bunları istihdam eden meşietini göstermektedir. Âlimlerin ille-i gâiye dediği, maksat ve amaç bu cümlede söz konusu edilmiştir. Mesela, yer küresinin insanların yaşayabileceği tarzda düzenlenmiş olması, yaratıcının varlığına delâlet eder. Çünkü her yaratılanın mutlaka bir yaratıcısı vardır. Bu birinci hikmetin (cümleinin) mânâsıdır. Fakat varlıkların, dakik ve ince bir nizam ve intizam içerisinde olması ve belli bir gaye ve maslahatı takip etmesi ise, dışarıdaki bir iradeyi göstermesi bakımından Allah’ın varlığına delildir. Mesela, yer küresinin cazibe kanunu (yerçekimi) eğer şimdikinden biraz daha fazla veya daha az olsaydı, insanların üzerinde yaşaması mümkün olmazdı. Yine, atmosferdeki oksijen oranını bundan daha fazla veya daha az olsaydı, insanların yaşaması mümkün olmazdı. İşte bu dakik ve ince hesaplar da, bu hesapları yapan bir ilim, bir kudret ve bir iradeyi göstermektedir. Bu ise açıkça, bu sıfatların sahibi olan Allah’ın varlığına delâlet eder⁷¹⁰. ”

Uzun uzun şerhlerde bulunan Bûtî, fizik, biyoloji, astronomi, anatomi gibi modern bilimlerden yararlanarak ve misaller vererek konuyu açıklamaktadır.

Bûtî, Allah’ın her şey için zuhûr etmesini açıklarken; ilginç bir örnek vermekte ve bu örnekle modern insanın sorularına ve modern aklın problemlerine bir açıklama getirmektedir: Allah’ın akli olan varlıklar için zuhur etmesi anlaşılır, çünkü onlar akıllarıyla O’nu bilirler. Fakat diğer câmid varlıklar, bitkiler söz konusu olduğu zaman bu zuhur nasıl olacaktır? Buna cevap olarak şu görüşlere yer vermiştir:

“Allah’ı tanımak ve O’nun varlığını bilmenin vesilesinin, sadece akıl olduğunu tevehhüm etmek yanlış bir algılamadır. Gerçek şudur ki, aklın dışındaki yollardan da,

⁷¹⁰ Bûtî, *el-Hikemi’l-Atâiye Şerh ve Tahlil*, C.1, s.226.

Allah'ı tanımak O'nu bilmek mümkündür. Örneğin, meleklerde insanlarda olduğu gibi biyolojik beyinle ilişkili olan akıl olmadığı halde, yine de Rabbâni melekûtun esrârını bizim bilmediğimiz şekilde biliyorlar. Ve Allah'ı tanıyorlar ve O'na nasıl ibâdet edeceklerini biliyorlar ve O'nu ilah olarak görüp emirlerine riâyet ediyorlar. Bu durum, akıldan başka da Allah'ı tanıtan yolların olduğunu gösteren açık bir delildir. Nitekim 'Hiçbir şey yoktur ki, Allah'ı hamd ile tesbih etmesin, fakat siz onların tesbihlerini anlamıyorsunuz' (İsra, 17/44), 'Hepsi de namazlarını ve tesbihlerini bildiler' (Nur, 24/41), bu âyetler de bu hakîkati göstermektedir⁷¹¹. “

Bûti, vahdet-i vücûd anlayışını kabul etmemekte, müellifin vahdet-i vücûd düşüncesi içinde değerlendirilebilecek düşüncelerini yansıtan hikmetlerini de, tamamen bu düşünce ve inanç şeklinin dışında, farklı yorumlamaktadır:

Bûti, 17. hikmette geçen ‘Bir şeyin O’na perde olması nasıl tahayyül edilebilir ki, O Vâhidir, O’nunla beraber başka bir şey yoktur.’ cümlesini açıklarken, şunları ifâde etmektedir:

“Bu ifâde acaba ne aklın ne de şeriatın kabul etmediği vahdet-i vücûdta mı bahsediyor? ‘ma’ahu’ (onunla birlikte) kelimesini düşündüğün zaman bu sorunun cevabını da bulursun. Çünkü İbn Atâullah, Allah’tan başka, herhangi bir şeyin bağımsız varlığının Allah ile birlikte olmasını yok sayar, kabul etmez. ‘Allah’ın varlığıyla, Allah ile birlikte olan eşyanın varlığı’ ifâdeleri arasındaki farkı görmemek olmaz. İbn Atâullah, Allah ile olan varlığı değil, Allah ile birlikte olan varlığı kabul etmez. Allah ile birlikte hiçbir şeyin varolmadığının deliline gelince; bütün eşya mevcuttur, varedilmiştir⁷¹². “

Şârih bu hikmete dâir açıklamalarını yine Kelam ilminin yaklaşımına daha yakın bir tarzda devam ettirmektedir. Ona göre tüm varlıklar kendisini yoktan var eden bir mûcide muhtaç olduğu gibi, bu varlığının her an devam etmesi için de yine ona muhtaçtır. Allah’ın kâinatı yoktan var etmesinin manâsı, onu kendi kendine işleyecek şekilde güzel bir nizam içerisinde yaratıp da, sonra da onu kendi haline bıraktığı

⁷¹¹ Bûtî, *el-Hikemi’l-Atâiye Şerh ve Tahlil*, C.1, s.230-231.

⁷¹² Bûtî, *el-Hikemi’l-Atâiye Şerh ve Tahlil*, C.1, s.240-241.

anlamına gelmez. Çünkü eğer varlığın bu kadar bağımsızlığı olsaydı, varlığını devam ettirmekte bir mûcide ihtiyacı olmayabilirdi. Halbuki şüphe edilmeyen bir hakikat şudur ki, bu varlıklar daha önce yok idi. Allah'ın ibret ve meşietî ile yokluktan varlığa çıkarıldı. Bu sebeple başlangıçta kendisini yoktan var eden birisine muhtaç olduğu gibi, varlığının devamını sağlayan birisine de muhtaçtır. Aksi taktirde aslı olan yokluğa dönmek zorunda kalır. Bûtî açısından bu ilmî ve mantıkî delilde hiçbir şüphe yoktur⁷¹³.

Görüldüğü üzere, tüm bu şârihler arasında vahdet-i vücûd'a dâir hikmetleri yorumlarken, bu görüşü reddederek kendi yorumunu ortaya koyan tek şârih Ramazan el-Bûtî'dir. Müellif; modern bilimlerden hareketle, özellikle bilim dünyasında kâinatın yokluktan varolduğu, meydana geldiği şeklindeki kabul gören tezin bilimselliğinden hareketle; bu yokluk halinden âlemi varlık sahasına çıkaracak tercihi yapacak birinin olması gerektiği ve bunu da ancak yüce Yaratıcının yapmasının mümkün olduğu üzerinde durmaktadır. İbn Atâullah'ın "âlem O'na nasıl perde olabilir ki, O her şeyden önce vardır", şeklindeki sözlerinden de ancak yukarıda zikrettiğimiz düşüncenin anlaşılabilirliğini, bunun kesinlikle vahdet-i vücûd ekolünün zuhûrat ve tecelli ontolojisini içeren yaklaşımı ile açıklanamayacağını söylemektedir.

3.1.2.1.1.10. Kastamonulu Balıklıâde Ahmed Mâhir

Kastamonulu Ahmed Mâhir; 16. hikmeti o denli güzel ve açık yorumlamıştır ki, neredeyse söylenebilecek her şeyi örnekler vererek izah etmiş, dile getirmiştir. Hakk'ın eşyada zâhir olması, şuhûd ehline göre zâtıyla; perdeli olanlara göre esmâ ve sıfatlarıyla diyen Ahmed Mahir; buna Fussilet Suresinin 53. âyetini delil getirmektedir⁷¹⁴. Söz konusu âyet şöyledir:

"Onlara hem dışlarında, hem kendilerinde âyetlerimizi göstereceğiz. Öyle ki, onun hak olduğu açıkça belli olacak."(Fussilet,53)

Aslında yok olan eşyanın ayân-ı sâbite olarak Allah'ın ilmindeyken, bunların güneş ışığının değişik şekil ve renklerdeki camlara vurarak eşyaya varlık vermesi

⁷¹³ Bûtî, *el-Hikemi'l-Atâiye Şerh ve Tahlil*, C.1, s.240-241.

⁷¹⁴ Kastamonulu, *Hikem-i Atâiye Şerhi*, s.52-53.

örneğini veren Ahmed Mâhir; ışığın hakikat ve rububiyete; ortaya çıkan renklerin ise mahlukiyet ve ubûdiyete işaret ettiğini belirtmektedir.

Zât-ı akdesin güneşinin yansımalarıyla ortaya çıkan bu iki mertebeden, ikinci mertebede yani ubûdiyet makamında bulunan birinin “fark makamı”nda olduğu halde “ene’l-hak” demiş olsa dinden çıkacağını belirten Ahmed Mâhir; vahdet-i vücûd düşüncesinin en çok tartışılan bu konusunu da, 16. hikmeti açıklarken izah etmektedir. Ona göre, “cem halî”nde bulunan ve her şey odur diyen birinin bu makamda “ene’l-hak” demesi ise, sadece Hakk’ın birliğini ifâde eden, güneşin ışığının tekliğini göstermektedir⁷¹⁵. Bu iki hususun arasındaki nüansın inceliğini de şârih, Rahman sûresinin 19-20. âyetleriyle anlatmaktadır:

“İki denizi salıvermiştir, neredeyse birbirlerine kavuşacaklardır. Aralarında engel olduğundan birbirlerine geçemezler.” (Rahman, 55/19-20)

Ahmed Mâhir, bu hikmetin yorumunda devamla, daha önceki şârihler gibi Hakk’ın esmâ ve sıfatlarının tecellilerini anlatarak, hikmeti şerh etmeyi tercih etmiştir⁷¹⁶.

3.1.2.2.Vahdet-i vücûd’a İşaret Eden 17. Hikmet ve Şerhleri

"كيف يتصور ان يحجبه شئى و هو الذي ظهر لكل شئى ؟

كيف يتصور ان يحجبه شئى و هو الظاهر قبل وجود كل شئى ؟

كيف يتصور ان يحجبه شئى و هو الذي اظهر من كل شئى ؟

كيف يتصور ان يحجبه شئى و هو الواحد الذي ليس معه شئى ؟

كيف يتصور ان يحجبه شئى و هو اقرب اليك من كل شئى ؟

كيف يتصور ان يحجبه شئى و لولاه لما كان وجود كل شئى ؟

يا عجا كيف يظهر الوجود في العدم ؟

ام كيف يثبت الحادث مع من له وصف القدم ؟"

⁷¹⁵ Kastamonulu, **Hikem-i Atâiye Şerhi**, s.53–54.

⁷¹⁶ Kastamonulu, **Hikem-i Atâiye Şerhi**, s.54.

17. Hikmet:

“Bir şeyin O’nu örtmesi nasıl tasavvur olunabilir ki, O her şeyin vücud bulmasından önce zâhir ve aşikardır. Bir şeyin O’nu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki, O her şeyin en zâhir ve açık olanıdır. Bir şeyin O’na perde olması nasıl tahayyül edilebilir ki, O Vâhidir, O’nunla beraber başka bir şey yoktur. Bir şey ile O’nun perdelenmiş olması nasıl tasavvur edilebilir ki, O sana her şeyden daha yakındır. Bir şeyin O’nu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki, O olmasaydı hiçbir şey olmazdı.

Esas hayret edilecek ve şaşılacak durum da şudur ki, yok hükmünde olan âlemde vücud ve varlık nasıl zuhûr edebiliyor, kâdem sıfatı bulunan Hak Teâla ile beraber hâdis ve yaratık olan bir şey nasıl sabit ve var olabiliyor? ⁷¹⁷”

3.1.2.2.1. Vahdet-i Vücûd Açısından 17. Hikmetin Değerlendirilmesi

“(…)O’nun için nereye döner, yönelirseniz, Allah’ın yüzü (kıblesi) işte oradadır⁷¹⁸. ”

Âyetle ilgili olarak *Tedbirât-ı İlahiye*’yi şerheden Avni Konuk’un yorumu şöyledir:

“Mâlum olsun ki, dünyanın mel’un ve baid olması bu’di sûrette değildir, belki bu’di mânevîdir. Zira dünya, meratib-i vücud-i Hak’tan bir mertebedir. Ve Hak Teala, Bakara 115. âyet-i kerimesi mucibince onda zatı, esması ve efali ile zâhirdir. Bu’d ancak bu hakîkatten câhil ve gâfil olanlara nazarandır. Zira câhil, kendinin ve âlemin vücudunu müstakil ve Hak’kın vücudundan ayrı görür⁷¹⁹. ”

Bu âyete, Abdürezzak Kâşânî’nin yaklaşımı da ilginçtir⁷²⁰. O bu âyeti şöyle tefsir etmiştir:

“(Ve lillâhil meşriku) Nasara’nın cenneti ve hakîkatta batını, Nasara’nın kıblesi olan nur ve zuhur âlemi (Vel mağribü) Yahudilerin cenneti ve hakîkata zâhiri,

⁷¹⁷ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.20-21.

⁷¹⁸ *Bakara*, 2/115.

⁷¹⁹ Konuk, *Tedbirât-ı İlahiye Tercüme ve Şerhi*, s.164.

⁷²⁰ Kâşânîyyüs Semerkandî, Kemaleddin Abdürezzak , *Te’vilât-ı Kâşânîyye*, terc. Ali Rıza Doksanyedi, Ankara, 1988, C.I, s.50.

Yahudilerin kıblesi olan zulmet ve ihtifa (gizlilik) âlemi de Allah Teala'nındır. (Fe eynema tüvellü feseimme vechullah) Bunun için siz, zâhir ve batından hangi cihete teveccüh ederseniz, işte cemi-i sıfatıyla mütecelli olan Zâtullah, oradadır. Yahud mânâ, sizin şuhûd ve fenâ hallerinizde kalblerinizde cemal sıfatıyla tecelli ve zuhurla kalblerinize işrak ve fenâdan sonra bekânız halinde celal sıfatı sebebiyle suveri kalbiyyenizle ihticab ve tesettür, kalplerinizde gurub dahi Allah Teala'nındır. Buna binaen, hangi cihete teveccüh etseniz, vechullah oradadır, sırf Ondan başka bir şey yoktur. (İnnallahe vasi'un) Allah Teala Hazretleri, cemi vücuda şâmil, cem'i cihat ve vücudâta vasidir. (Alim) Bütün ulum ve malûmata ilim sahibidir⁷²¹. ”

Tefsirlerde ‘vecih’ Allah Teâlâ’nın kıblesi olarak açıklanmıştır:

“ Her nereye dönerseniz dönünüz orada Allah’a çıkan bir yön, bir cihet vardır. Allah’ın bir mekânı yoktur. O, aslında yönden de cihetten de münezzehtir. Fakat bütün yönler, bütün cihetler O’nundur. Namaz kılmak için, mutlaka bir mescide bulunmak zaruri değildir. Açık olan şu ki, yeryüzünün her tarafında, hatta zaruret halinde her yana, her cihete namaz kılınabilir ve Allah’ın rızasına erişilebilir⁷²². ”

“Muhakkak ki, Allah ve melaikesi Peygambere hep salât ve terkim ederler. Ey o bütün iman edenler! Haydin ona teslimiyetle salât-u selam getirin. Çünkü Allah ve Rasulüne ezâ edenler, muhakkak ki, Allah onları dünyada ve ahrette lanetlemiş ve onlara pek hakaretli bir azap hazırlamıştır⁷²³. ”

Yine Kur’an-ı Kerim’deki bir başka âyette Allah’ın peygambere salât ettiğini bildirmektedir. Ahzap sûresinde:

“Allah Teâla rahmet ve nimet vermesiyle, melekler istiğfarları ve hizmetleriyle peygambere daima ikram etmektedirler. ‘Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için, üzerinize melekleriyle beraber rahmetini gönderen Allah’tır. ’⁷²⁴ buyurulmaktadır

Bu âyetlerin delil olmasına dâir yapılan yorumsa şöyledir:

⁷²¹ Kâşânîyyü’s-Semerkandi, **Te’vilât-ı Kâşânîyye**, C.I, s.50.

⁷²² Elmalılı, C.1, s. 472-478.

⁷²³ Ahzap, 33/56-57.

⁷²⁴ Ahzap, 33/43.

İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inin şârihlerinden Ahmed Avni Konuk, insanın vücub-i zâtî ile vasfedilemeyeceğini, çünkü hâdis olduğunu söyler. Ancak şunu eklemeyi de ihmal etmez: Hâdis varlık, hadd-i zatında vâcib-ül vücuddur. Çünkü o, hakiki ve tek varlık sahibinin mertebe-i letâfetten mertebe-i kesâfete tenezzülünden başka bir şey değildir. Ancak kesif olanın vücudu latifin olanın vücuduna muhtaçtır. Bu nedenle vücûb-i zatide hâdisin kademi yoktur. Hak Teâlâ hazretleri, kendi vücudunu bilmemiz hususunda bizi hâdis nazar etmeğe havale etti. *'Biz âyetimizi kariben onlara afakta ve nefislerinde gösteririz'* (Fussilet, 41/53) âyet-i kerimesinde, ayâtını bize bizde gösterdiğini beyan buyurdu. Binananeleyh biz hâdis olan vücüdumuza nazar ettik ve onda hayat, ilim, sem, basar, kudret gibi sıfatlar gördük. Bu sıfatlarımız ile vücub-ı vâcibe ve onun böyle sıfatları bulunduğu istidlal ettik. Şu halde biz onu vasfettiğimiz her vasıfla o vasfın aynı olduk. Yalnız kendimizi vasf etmediğimiz bir vücub-i hass-ı zâtî kaldı. Zira biz hâdis olduğumuz için, vücub-i hass-ı zâtî vasfı ile kendimizi vasf etmemize imkân yoktur⁷²⁵.

Ahzap Sûresinin 57. şöyledir:

"Şüphesiz Allah ve Resûlünü incitenlere, Allah dünya ve ahirette lanet etmiş ve onlara aşağılayıcı bir azap hazırlamıştır." (Ahzap, 33/57)

İbn Arabî şârihlerinden Ahmet Avnî Konuk'a göre, Arabî; bu âyeti mahlûkun sıfatlarının yaratıcının sıfatları ile bir olması konusunda ilişkilendirerek şöyle tefsir etmiştir:

"Allah Teala, Ahzap 57. âyet-i kerimesinde 'Allah'a ve Rasulüne ezâ edenler 'diyerek, Nefs-i ilâhîsini ezâ olunmakla vasf etti. Ve Hakk'ın 'ezâ olunmak' gibi mahlukat ile ittisafı, sıfat ve esmâsı itibariyledir. Zatı itibariyle bu gibi sıfat-ı halkıyyetten münezzehtir. Ve suver-i âlemden her bir sûret, Hakk'ın bir ism-i müteayyenidir. Yani o sûretle taayyün etmiş ismidir. Ve sen o isimlerden bir sûretsin ve senin hüviyetin ve bâtının o isimdir ve sen o ismin zâhirisin. Binanaleyh senin

⁷²⁵ Konuk, *Fûsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, C.1, s. 152-153.

sûretinden müteezzi ve mütekellim olan Hak'tır. Ve sen nefsinden belanın izalesine sa'y ettiğin vakit, o belayı Hak'tan izale etmeğe sa'y etmiş olursun."⁷²⁶

Ayrıca yukarıda yer alan Ahzap suresi 56. âyeti, Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye*'yi şerh ederken şöyle yorumlamıştır:

"(...) Zira salât, Hak canibinden 'rahmet' ve melâikeden 'istiğfar' ve mü'minlerden 'duâ'dır."⁷²⁷

Aşağıdaki birkaç hadis de, sebeplere sebep veren hakiki sebebi yani Müsebbib-ü'l-esbâbı göstermesi ve Allah'ın sebeplerden sâdır olan fiilleri kendisine nisbet etmesini göstermesi bakımından, vahdet-i vücûda, yani 'Hakiki Varlığın tekliğine' delil olarak gösterilmiştir:

"Muhammed'in canı elinde olan Allah'a yemin ederim ki, eğer bir ip sarkıtırsanız, en alttaki yerde olan Allah'a düşer."⁷²⁸

"Eğer ipinizi bıraksanız Allah'ın üzerine düşerdi."

Bu hadisi nakleden *Füsüs* şârihi Avni Konuk, hadisi şöyle şerheder:

"Binaenaleyh Hak tarikin 'ayn'ıdır. Ve bunun böyle olduğunu bilen kimse, işi hakikati üzere bilmiş olur. Ve ortada Hakk'ın vücudundan başka bir vüud olmadığından, tarîkata süluk eden ve sefer eyleyen dahi Hak'tır. Ve bu hakikati bilen de Hak'tır. Ve bilinen dahi Hak'tır. Ve yolun nihâyeti dahi Hak'tır. Sende bu ilim hasıl olunca, şimdi sen kimsin bil bakalım? Sen hakkatini ve tarikini ârif ol ki, Hâk'tır. Zira sen Hakk'ın 'ayn'ısın ve Hak da senin 'ayn'ındır"⁷²⁹."

"Allah'ın yarattıkları üzerinde düşünün fakat Allah'ın zâtı üstüne düşünmeyiniz"⁷³⁰.

İbn Arabî'yi şerheden Avni Konuk, bu hadise şu izahatı getirir:

⁷²⁶ Konuk, *Füsüs'ül-Hikem Tercüme ve Şerhi*, C. III, s.336-337.

⁷²⁷ Konuk, *Tedbirat-ı İlahiye Tercüme ve Şerhi*, s.261.

⁷²⁸ Tirmizi, 3298, Rudâni, *Büyük Hadis Külliyyatı*, trc. Naim Erdoğan, C.V, s.227.

⁷²⁹ Konuk, *Füsûs'ül-Hikem Tercüme ve Şerhi*, C. II, s. 287-288.

⁷³⁰ Acluni, 1/311.

“ *Malum olsun ki, vücud iki nev’idir. Birisi ‘Vücûd-u hakiki’, diğeri ‘Vücûd-u izâfî’dir. Vücûd-u hakiki bilcümle kuyûd ve izafattan münezzeh olup, Hak süphaânehu ve Teâlâ hazretlerinin künhüdür. Ve vücud-ı hakikiyi idrak mümkün değildir. Vücûd-u izâfî ise, vücud-u hakikinın esmâsı ve sıfatı olması hasebiyle taayyün ve takayyüdden ibaret olup bu vücud idrâk olunur. Âlemin ve âlemdeki eşyanın vücudu gibi. Onun için hadîs-i şerîfte “Allah’ın zâtı üstüne düşünmeyiniz, fakat eserleri üzerine tefekkür edînîz” buyurulmuştur*⁷³¹. ”

“*İmdi bu mertebe bilcümle esmâ ve sıfatın kenz-i mahfisidir. Vaktaki bu kenz-i mahfide kamin olan sıfat ve esma takaza-yı zuhurda bulundular. Vücûd-u mutlak-ı Hak bunları habs-i zattan, mahza kendilerine rahmeten ıtlak eyledi. Ve zuhur, vücudu iktiza ettiğinden ve halbuki vücud-i hakikiden başka mevcut olmadığından, bunların mezâhirini izhar için kendi mertebesinden tenezzül ve onlara kendi vücudundan bir varlık vermek iktiza eyledi*⁷³². ”

Konuya delil teşkil eden bir diğerk hadis, vahdet-ül vücuttaki teşbih mevzûuna dikkat çekecek bir tarzdadır:

“*Allah Âdem’i kendi sûretinde, boyunu altmış arşın yarattı*⁷³³. ”

“*Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı. Boyu altmış arşın idi. Onu yarattığında kendisine ‘Git meleklerden şu topluluğa selam ver, sana nasıl selam vereceklerine kulak kesil, o seni ve neslinin selamı olacak’ buyurdu. Âdem, ‘es-selamu aleyküm’ dedi. Melekler de ‘es-selamu aleyke ve rahmetullah’ diye karşılık verdiler. Ve ‘rahmetullah’ ibaresini eklediler. Cennete her giren Âdem’in sûreti üzere olacaktır. Yaratıklar şimdiye kadar devamlı sûrette küçülmüşlerdir*⁷³⁴. ”

Bu hadis ile ilgili olarak Ebu’l-Âla Afîfî’nin İbn Arabî’den mülhem şu açıklamaları, vahdet-ül vücut ekolünce nasıl anlaşıldığını pek güzel ifâde etmektedir:

⁷³¹ Konuk, **Tedbirât-ı İlâhiye ve Şerhi**, s.27.

⁷³² Konuk, **Tedbirât-ı İlâhiye ve Şerhi**, s. 370.

⁷³³ Buhari, *Enbiya*, 1, IV,102, *İsti’zan*, I, VII,125; Müslim, *Cennet*, 28, C.V, s.228.

⁷³⁴ Buhari, *Enbiya*, 1, IV,102, *İsti’zan*, I, VII,125; Müslim, *Cennet*, 28, C.I, s.171-174.

Allah her mutmain nefse- Hakk’a nispetini ve Hakk’ın kendisindeki nispetini hakkıyla bilen nefis- cennetine girmeyi emretmiştir. Yani, ona sûretine dönüp bakmasını emretmektedir, böylece, kendisinde gizlediği ve örttüğü Hakk’ı düşünüp, bu sûretin, Hakk’ın isim ve sıfatlarının kendisinde tecelli ettiği sûret olduğunu öğrenir. Bu da, sûfilerin ‘Kendini bilen Rabbini bilir’ ve ‘Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı.’ hadisinin anlamıdır. İşte İbnü’l-Arabi terminolojisinde cennet budur⁷³⁵.

Afîfi’nin bu yorumlarına ek olarak Ahmed Avni Konuk’un görüşlerini de nakletmenin konuyu pekiştireceği bir gerçektir. Ona göre de ubûdiyet makamında sâbit kadem olan insan-ı kâmil ilahî sıfatların ve rubûbiyete nisbetin hepsine birden mazhar olması itibariyle âlemler üzerinde halifelik makamı ile rubûbiyet icra eder. Ve insan-ı kâmil esmâ-i ilâhiyenin mazharı olması hasebiyle sûreti ilâhiye üzerinedir. Nitekim “Muhakkak Allah Âdem’i kendi sûreti üzerine yarattı” buyrulmuştur. Ve halife müstahlifin sûreti üzeredir. Ancak öyle bir vakit olur ki, abd, şeksiz şüphesiz kulluk hali üzerinedir. Çünkü insan-ı kâmil vücûdu hakka muhtaçtır. Zira vücudi hak olmasa idi, insan-ı kâmilin taayünü mevcut olmazdı. Binâenaleyh onun vücudunda mutasarrıf olan ancak Hak’tır. O’nun mazharından mutasarrıf olan Hak’tır. İnsan-ı kâmil ise abd-i mahz olup, onun rubûbiyeti ârızidir. Ve ancak taayünü hasebiyle ubudiyeti zâtîdir. Mesela demir ateşte kızınca, onun ateşliği ârızı ve demirliği zâtîdir. Yoksa demir demir ve ateş dahi ateştir. Ne ateş demir olur ve ne de demir ateş olur⁷³⁶.

17. hikmetle ilişkilendirilebilecek bir diğer hadîs-i şerîf şöyledir:

“Beni gören muhakkak Hakk’ı gördü”⁷³⁷

Ahmet Avnî Konuk’un naklettiğine göre, İbn Arabî, vahdet-i vücûd düşüncesindeki son derece önemli bir noktanın altını çizerek, bu hadisi şöyle yorumlar:

“İmdi insan-ı kâmil hüviyeti itibariyle Hak’tır ve taayyünü itibariyle de abddir. Binaenaleyh bu evâmîr, kâmilin kendi hakikatinden kendi taayyününe nazil ve varid olur. Ve bil-isale insan-ı kâmil Efendimiz olduğundan, hüviyeti âliyyelerinin zât-ı Hak

⁷³⁵ Ebu’l-Âlâ Afîfî, **Fûsusu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, İstanbul, 2002, s.182.

⁷³⁶ Konuk, **Fûsusu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C. II, s. 128-129.

⁷³⁷ Buhârî, *Tabir*, 10; Müslim, *Rüya*, 10.

ve taayyünlerinin dahi zât-, maa's-sıfat Hak olduğuna işaret buyururlar. Ve Kur'ân-ı Kerîm kendilerinin hüviyetleriyle taayyünleri arasında mütereddid olan emr-i mut'-ı ilâhîdir. Ve Kur'ân-ı Kerîm'de kendi hüviyetlerinin Hak olduğuna “Attığın vakit sen atmadın velâkin Allah attı” (Enfal, 8/17) âyet-i kerimesinde ve taayyünlerinin abd olduğuna da “Ya Habibim de ki, Ben de ancak sizin gibi bir beşerim” âyeti işâret buyrulur⁷³⁸. ”

Hakk'ın en güzel tecellisi Nebî (SAV)'nin ne zaman abd, sadece bir beşer, ne zaman ise Hakk'ın rubûbiyyet makamının icracısı olan bir halife olduğunu anlamak ve bu kullukla-Rablık mertebesini içeren insan-ı kâmilin konumunu yanlış anlaşılmalara muhal vermeden netleştirmek oldukça önemlidir. Bu bağlamda, aşağıda yer alan İbn Arabî şârihlerinden Ahmed Avni Konuk'un şu açıklamaları da konuyu izah etmektedir:

“Zira kâlem-i nebinin iki tarafı vardır. Bir tarafı melekûta ve bir tarafı da mülke ve tabir-i diğerle, bir tarafı Hakk'a ve bir tarafı halka râcidir. Onun kalemi Hakk'a raci olduğu vakit, “Beni gören muhakkak Hakk'ı gördü” buyurur. Ve halka raci olduğu vakit, “Her insanın kızdığı gibi ben de kızarım” buyurur. Zira Nebi davete me'murdur. Ve veli davete memur olmadığından onun kaleminin bir tarafı vardır. O da âlem-i melekûta racidir. Ve ilkaatını tabi olduğu nebinin cihet-i melekutiyyesine aid olan kaleminden alır⁷³⁹. ”

3.1.2.2.2. Hikem Şarihlerinin 17. Hikmete Dâir Şerh ve Yorumları

Bu hikmeti, yani söz konusu 17. hikmeti, bir önceki hikmetle bağlantılı olarak görüp beraber şerheden şârihlerden İbn Abbad er-Rundî, Muhammed Fâsi ez-Zerruk, Said Ramazan el-Bûtî'nin şerhlerine yukarıda 16. hikmetin şerhi bölümünde yer verildiği için burada tekrara düşmemek adına aynı yorumlar yinelenmeyecektir. Öte yandan, eklenebilecek yeni bilgiler yahut rastlanılan orijinal yorumların olduğu şerhleri de görmezden gelmeyerek, aşağıdaki çalışmanın yeni bölümünde zikretmek uygun olacaktır.

⁷³⁸ Konuk, **Tedbirât-ı İlâhiye ve Şerhi**, s.269-270.

⁷³⁹ Konuk, **Tedbirât-ı İlâhiye ve Şerhi**, s. 416.

3.1.2.2.2.1. Ahmed el-Aksarâyî

Ahmed el-Aksarâyî; 17. hikmeti açıklarken özellikle “..*bir şeyin O’nu örtmesi nasıl tasavvur edilebilir ki, O her şeyin vücud bulmasından önce zâhir ve aşıkardır..*” sözü üzerinde durmakta ve Allah’ın sıfat ve fiillerinin varolmasının anlamının, eşyada zuhur etme mertebesinde ilâhî bir murat olduğunun altını çizmekte ve bu sıfat ve fiillerde tezahür etme arzusunun mâsiva denen âlem mertebesinde zuhuru meydana getirdiğini, dolayısıyla perdelenme olarak tasvir edilen şeyi böyle anlamak gerektiği noktası üzerinde durmaktadır.

17. Hikmeti açıklarken Aksarâyî şu görüşleri dile getirmiştir:

“Evet, her şey için O’nun zuhur etmesi, her şeyin varlığını gerektirir. Sonra, O’nu tanımalarını, mârifetlerini ve şahit olmalarını gerektirir. Böylece her şey, kendi kâmet-i kıymetince O’nun ezeli ilminde geçtiği şekilde O’nun tezâhürüne hizmet eder. Şu var ki, bazılarında açık, parlak bir nur tecelli ettiği halde, bazılarında bu o kadar açık değildir. Bu sebeple orada bir perdenin varlığı ve visalin uzaklığı vehmi doğmuştur. Bu vehmi izâle etmek üzere, Atâullah şöyle demiştir: ‘Bir şeyin O’nu örtmesi nasıl tasavvur olunabilir ki, O her şeyin vücud bulmasından önce zâhir ve aşıkardır’... Şu bir hakîkattir ki, bütün eşya O’nun varetmesiyle var olmuştur, O’nun izhar etmesiyle zâhir olmuştur. Eşyanın bizzat varlığı ve onların işlenmesi (icadı, fiili) Cenab-ı Hakk’ın zuhurundan başka bir şey değildir. O, her şeyden daha zâhirdir. Çünkü hiçbir şey O’nsuz var olamaz. O; öyle bir vâhittir ki, O’nun sıfat ve fiillerinden başka kendisiyle birlikte hiçbir şey yoktur. Sıfat ve fiillerinden başka varlıkları bile tasavvur edilmeyen bir şeylerin O’na perde olması nasıl düşünülebilir. Sıfat ve fiillerinin tezahürü ise, O’nun dilediği şekilde tezahür etme arzusundan kaynaklanmıştır. Bu arzu da, mâsiva denilen âlem mertebesinde kendisini tanıtmak istemesidir. Nitekim hadîs-i şerîfte ‘Allah vardı, O’nunla birlikte hiçbir şey yoktu. O, daha önce nasıl idiyse, şimdi de öyledir’(İbn Hibban, 9/14) denilmektedir. Yani, ne ezelde, ne de ebede O’nunla birlikte hiçbir şey var değildir. Var olan şeyler sadece O’nun isimlerinin tecellisidir ve fiillerinin tezahürüdür. Hiçbir şey Allah’la birlikte değildir ama Allah her şeyle birlikte. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’deki ‘nerede olursanız olun O sizinle birlikte’ (Hadid, 57/4); ‘Siz geceleyin Allah’ın razı olmadığı sözleri

konuşurken o sizinle beraberdir.’ (Nisa, 4/108); gibi âyetler bu gerçeği ifâde etmektedir⁷⁴⁰. ”

3.1.2.2.2. İbn Acîbe

İbn Acîbe’nin 17. hikmete dâir beyanı oldukça geniştir. Hikmetin her bir cümlesini tek tek ele almış ve bu cümleleri açıklarken kimi zaman hadîs-i şerîflerden, kimi zaman Hz. Ali’nin yahut Ahmed Rifai’nin yahut bir başka sûfinin açıklamalarından veya şiirlerinden yararlanarak, oldukça zengin yorumlarla dolu bir şerhte bulunmuştur. Şerhinin bu zenginliğine binaen, on yedinci hikmete dâir tüm yorumu aşağıda nakledilecektir.

İbn Acîbe, hikmetin her bir cümlesini uzun uzun açıklar. Ona göre bu hikmetin ikinci cümlesinden anlaşılan şudur: O’nun varlığıyla birlikte, eşyanın varlığı söz konusu değildir. O’nun zuhûruyla birlikte, eşyanın zuhûru da yoktur. Zuhûru olsa bile, bizzat varlığı yoktur. Çünkü eğer eşyada O’nun zuhûru olmasaydı, gözler asla onları göremezdi. Varlığı kendinden olmayan bir varlığın, vücudu (varlığı) yoktur. Allah’ın inâyeti olmasaydı, onun varlığı muhal olurdu.⁷⁴¹

İbn Acîbe şerhinde özellikle şu hususa da dikkat çeker: Kul perdelendiği zaman, kendi nefsinin varlığı kendi nezdinde zarurî olarak algılanır. Hakk olan Allah’ın varlığı ise, nazarî olarak kalır. Kişi, Allah’ı tanır ve kendi özünden fânî olursa ve onun zâil bir varlık olduğu tahakkuk ederse, bu takdirde Hakk olan Allah’ın varlığı, onun nezdinde zarurî olur, kendi nefsi ise, nazarî olur. Hatta zorunlu bir muhal olur. İbn Acîbe bu sözünü Ebu'l-Haseni Şâzelî (r.a)’nin şu sözünü naklederek destekler: 'Biz, Allah'a iman va yakîn gözüyle bakarız. Bu bakış, bizi delil ve burhandan müstağni kılmıştır. Biz mahlûklardan hiçbirisini görmeyiz. Hakk melik olandan başka varlıkta kim var ki! Şâyet ona mutlaka bir varlık isnad edilirse, havadaki toz gibi oldukları söylenebilir. Öyle ki, sen onları teftiş edersen onların varlığından hiçbir iz göremezsin⁷⁴².

⁷⁴⁰ Mevâhibî, *İhkâmu'l-Hikem Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye*, s. 54.

⁷⁴¹ Şâzelî, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem li İbn Atâ İskenderî*, s.72-77.

⁷⁴² Şâzelî, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem li İbn Atâ İskenderî*, s.72-77.

Bu sözün ardından da İbn Atâullah'ın *Letâîful-Minen* adlı eserinden de alıntı yaparak konuyu daha geniş bir biçimde izah eder. Sözkonusu bölümde İbn Acîbe özetle şunları nakletmektedir: İbn Atâullah'a atfen; 'şu kâinatın, Allah'la bağlantısı kurulabilecek bir varlığı mı vardır ki? Veyahut Allah'ta bulunmayan kendisinde bulunan bir açıklık mı vardır ki, o Allah'ın açıkca görülmesine bir vesile oluyor?' diye soran İbn Acîbe, eğer kâinatın Allah'la bir irtibatı, bir vuslatı varsa, bu zâtı itibariyle değildir, bilakis Allah onu varlık mertebesine çıkarmıştır da o da O'nunla öyle bir bağlantı kurmuştur, demektedir. Ayrıca Hakk'ın zuhûru zâhir olan her şeyden daha zâhirdir, zira zâhir olan her şeyin zuhûrunun gerçek sebebi O'dur. O; ancak şiddet-i zuhûrundan gizlenmiştir. Çünkü zuhûrun şiddeti gizlilik, diye de eklemektedir.

17. Hikmetin üçüncü cümlesinin şerhine geçen şârih; bu kısımda; Hakk'ın vahdâniyetinden söz eder ve ezelde de ebedde de bu vahdâniyetin tahakkuk ettiğini belirtir. Allah vardı, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu. O, şimdi de, daha önce bulunduğu haldedir.

Özetle İbn Acîbe'nin bu hikmetten anladığı en temel unsur; Hakk Teâlâ'nın, zâtında da, sıfatlarında da fiillerinde de bir olmasıdır. Ne O'ndan önce bir şey vardır. Ne O'ndan sonra bir şey vardır. Ne de O'nunla birlikte bir şey vardır.

Hikmetin dördüncü cümlesine gelince, İbn Acîbe; konuya bir âyetle izâhat getirmeyi uygun bulur. Sözkonusu âyet şöyledir: "*Şüphesiz insanı biz yarattık. Nefsinin kendisine verdiği vesveseleri biliriz. Biz ona, şah damarından daha yakınız*". (Kaf, 50/16). Şârihe göre, Allah'ın yakınlığı ilim, ihata ve şuhud yakınlığıdır. Bir mesafe yakınlığı değildir. Çünkü kul ile O'nun arasında bir mesafe yoktur. İbn Acîbe bu hususu şöyle açıklar:

"Nitekim hadiste şöyle geçmiştir: "*Şüphesiz Allah, hiçbir şeye yerleşmemiştir. Ve hiçbir şeyden gâib de olmamıştır*". Hazret-i Ali Efendimiz de şöyle demiştir: 'Yüce Allah, ne bir şeydendir, ne bir şey içindedir, ne bir şeyin üstündedir, ne de bir şeyin altındadır. Çünkü eğer bir şeyden olsaydı mahlûk olurdu. Eğer bir şeyin üstünde olsaydı

taşınan bir varlık olurdu. Eğer bir şeyin içinde olsaydı, sınırlandırılmış olurdu. Eğer bir şeyin altında olsaydı bir emir altında olurdu. ⁷⁴³

Hikmetin beşinci cümlesinin şerhinde de İbn Acîbe'de, vahdet-i vücud düşüncesinin yansımalarını görmek mümkündür. Allah Teâlâ buyurdu ki; *“Biz her şeyi bir kaderle yarattık”*.(Kamer, 54/49). Bu âyetin ardından şârih; şehâdet âleminde ortaya çıkan her şeyin, âlem-i gaybden akıp geldiğini; melekût âleminde kendini gösteren her şeyin, ceberrut denizinden aktığını; eşyanın varlığının, sadece O'ndan olduğunu belirtmektedir. Çünkü şârihe göre; O'nsuz, onlar için varlıkta durmak mümkün değildir. Onların Allah ile hiçbir nisbetleri yoktur. Zira onlar adem-i mahzdır. Varlıkları tevehhüm edilse bile, onlar hâdisdir, fânidir. Yokluğun varlıkla, hâdisin kadîmle hiçbir münasebeti yoktur⁷⁴⁴.

Hikmetin altıncı cümlesine gelindiğinde İbn Acîbe özellikle vücud düşüncesiyle "hulûl" kavramının tamamen ayrı olduğunu kesin olarak ifade eder. Görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: Esas hayret edilecek ve şaşılacak durum şudur ki, yok hükmünde olan âlemde vücud ve varlık nasıl zuhur edebiliyor, kıdem sıfatı bulunan Hak Teâlâ ile beraber hâdis ve yaratık olan bir şey nasıl sâbit ve var olabiliyor? Bu soruya şârihin cevabı şöyledir: Varlık ve yokluk iki zıttır bir araya gelemmezler. Hâdis ve kadîm bir birlerine münâfîdir, bir araya gelemmezler. Ortaya çıkmıştır ki, Hakk olan Allah vâcibu'l-vücuttur. O'nun dışındaki mâsiva, kesin olarak yoktur. Varlık ortaya çıkınca, zıttı olan adem yok olur. Böyle bir şey yok olduğu halde nasıl O'nu perdeleyebileceği tasavvur edilebilir? Zira Allah'ı bâtil olan bir şey perdeleyemez. Allah şöyle buyurdu: *'İşte Hakk olan Rabbiniz Allah budur. Haktan sonra sadece dalâlet kalır.'* (Yunus, 10/32). Demek ki, O'nun varlığıyla beraber eşyanın varlığı yoktur. Öyleyse, hulûl sözü, yanlıştır. Çünkü hulûl, mâsivanın varlığını gerektirir. Ancak o zaman rubûbiyyetin mânâsı O'nda hulûl eder. Gerçek şudur ki, mâsiva adem-i mahzdır, onda hulûl tasavvur edilemez⁷⁴⁵.

⁷⁴³ Şâzelî, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem li İbn Atâ İskenderî*, s.72-77.

⁷⁴⁴ Şâzelî, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem li İbn Atâ İskenderî*, s.72-77.

⁷⁴⁵ Şâzelî, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem li İbn Atâ İskenderî*, s.72-77.

3.1.2.2.2.3. Abdullah b. Hicâzî Şarkâvî

Şarkâvî, 17. hikmeti açıklarken; kayyûmiyyet sırrıyla her şeyi zuhura getirip varlıkta tutan Allah'ın, örtünüp perdelenmesinin sırrını şiddet-i zuhurundan gizli kalmak olarak görmektedir. Şarkâvî de; tıpkı Şernûbi gibi; bu hikmete dâir yorumunu eser-müesssir; şiddet-i zuhurundan dolayı gizlenen ve perdelenen Allah'ın zâtının sıfat ve isimlerinin tecellileriyle görünür kılınması gibi temel noktalar üzerine bina etmektedir. Bu tecellilerin kaynağının bâzen perdelenerek görülmemesi ise, ancak şiddet-i zuhûrundan gizli kalması nedeniyledir. Ve bu perdelenmede noksanlık, yarasa gibi gün ışığında kör olan zuhur etmiş yaratılmışların noksanlığıdır. Şarkâvî'nin bu yorumları; Şernûbi'nin bu yorumlarıyla aynıdır. Ancak târihsel olarak Şarkâvî'nin öncel olması; bu yorumlarda Şernûbi'nin kendisini kopyaladığı düşüncesine yol açmaktadır.

Şarkâvî'nin 20-25 (25 dahil) arasındaki hikmetler olarak zikrettiği yukarıdaki 17. hikmete dâir yorumları şöyledir:

“Allah her şeyin varlığından önce zâhirdir. Çünkü, bu (zâhir) ismi hem ezele, hem de ebede tahakkuk etmiştir. Allah'ın zuhuru, zâtidir. Sonradan kazanılmış, istifâde edilmiş veya herhangi bir illete bağlı olarak ortaya çıkmış değildir. Varlıkların zuhuru ise, bu zuhur sıfatıyla onlarda yaptığı tecelliden kaynaklanmaktadır. Bunların kendisine perde olması mümkün müdür? O, zaten her şeyden daha açıktır. Çünkü varlık, her durumda yokluktan daha açıktır. Zâti zuhur ise; ârizî zuhurdan çok daha kuvvetlidir. Mutlak zuhur, mukayyet zuhurdan daha güçlüdür. Daimî olan, geçici olandan daha kuvvetlidir.

Şiddet-i zuhuruyla beraber akılların O'nu idrâkten aciz kalmaları, zayıf olanların, şiddetli zuhura tâkat getirmemelerinden ötürüdür. Nitekim, yarasa gündüz görmez, gece görür; bu gündüzün gizliliğinden ve aydınlık olmamasından değil, şiddet-i zuhurundan kaynaklanmaktadır. Gerçek şudur ki yarasanın gözü zayıftır, güçlü olan güneş ışığı parladığı zaman onun gözlerini kamaştırır. Böylece, gündüzün şiddet-i zuhuru yarasanın da gözlerinin zayıf olması, görülme olayının engellenmesine sebep olur.

Karanlık, ışıkla karışmadıkça ve zuhurun şiddeti eksilmedikçe, o göremez. Bunun gibi, akıllar da zayıftır. Hazret-i İlâhiyyenin cemâli ise, gâyet parlak ve aydınlıktır. Böylece şiddet-i zuhuru gizlenmesine sebep olmuştur.

Hakîkaten O öyle bir Vâhiddir ki; O'nunla beraber hiçbir şey yoktur. Zira O'nun dışındaki her şey yoktur, gerçekte hiçbir varlığı söz konusu değildir. Dolayısıyla O'nu perdeleyecek hiçbir şey de yoktur. Çünkü hakiki vücud, tamamıyla O'nundur. Başkasının bu vücuda hiçbir ortaklığı yoktur.

O her şeyden sana daha yakındır. Çünkü O, seni kuşatmuştur, Kayyumiyet sırrıyla seni varlıkta tutmaktadır. 'Biz, ona şah damarından daha yakınız' âyetinde ifâde edildiği gibi, O, ilmiyle, kudretiyle iradesiyle ve sâir sıfatlarıyla her şeyden her şeye daha yakındır.

Eğer O, olmasaydı, varlıkta hiçbir şey olmazdı. Öyle ki, eşyanın varlığına O'nun varlığı delil olarak sunulmuştur. 'Rabbinin her şeye şahit olması, kâfi değil midir?'⁷⁴⁶

'O olmasaydı varlıkta hiçbir şey olmazdı.' ifâdesi şarkâvî'ye göre, önceki cümledeki ifâdenin benzeri olmakla beraber, tekrar edilmesinin nedeni, mübalağa yapılarak ifâdenin anlamının pekiştirilmesidir. şarkâvî 25. hikmette ise, yani verilen 17. hikmetin sonundaki cümlelerin şerhinde şöyle demektedir:

"Çünkü yokluk, karanlıktır, varlık ise nurdur. İkisi, zıt olup bir araya gelmezler. Hâdis ile kadîm de öyledir. Çünkü hâdis bâtıldır, Allah haktır. Hakkın zuhuruyla birlikte bâtılın varolması mümkün değildir. 'De ki, hak geldi bâtıl zâil oldu, bâtıl mutlaka zâil olmaya mahkumdur.' Zâhir, varlığı açık ve sabit olan Hakk Teâlâ'dır. Kâinat değildir. Görünen ise, sadece Hakk'ın yüzüdür. Bütün kâinat aynalarında görünen vücud O'nundur. Ortaya çıkarıp izhar eden, zâhir olan, var olan O'dur. Buradaki taaccüb, şuhudun galebesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü kul, bu noktada

⁷⁴⁶ şarkâvî, el-Menâhu'l-Kudsiyye ale'l-Hikemi'l-Atâiye, s.21-24.

güçlendikçe, nazarında, bütün varlıklar izmihlâle uğrar ve hepsi birden yok olup gider⁷⁴⁷”.

Görüldüğü üzere Şarkâvî; yoklukla varlığı, karanlık ile nuru; hâdis ile kadîm kavramlarına benzeterek açıklamaktadır. Ona göre; hâdis asla kadîmle aynı şey olamaz, zaten hâdis olan, meselâ kâinat sadece kâinat aynalarına yansayan Hakk’ın yüzüdür. Bu hakikati, kendi şuhûdunun galebesi nedeniyle görmekten uzaklaşan varlıkların, kulluk nazarı ile güçlenen bakış açılarında, bütün varlıklar izmihlâle uğrar. Çünkü hepsinin yok olup gidişi kaçınılmazdır.

3.1.2.2.2.4. İbrâhim eş-Şernûbi

Şernûbi, benzer örnek ve ifâdelerle birçok şerhinde Şarkâvî’den alıntı yapmıştır. Onu neredeyse kopyalamıştır. Yukarıda 16. hikmeti naklederken, 17. hikmetle beraber değerlendirmeleri olduğu için Şernûbi’nin bu şerhine ve açıklamalarına yukarıda yer verilmiştir.

16. Hikmetle beraber 17. hikmeti de değerlendiren Şernûbi; hikmete dâir yorumunu eser-müesssir; şiddet-i zuhurundan dolayı gizlenen ve perdelenen Allah’ın zâtının, sıfat ve isimlerinin tecellileriyle görünür kılınması gibi temel noktalar üzerine bina etmektedir. Onun yorumlarının temel omurgası, âfakta ve enfüsteki tüm tecellilerin Hakk’ın bir ismini veya sıfatını gösteren bir tecelli oluşudur. Bu tecellinin kaynağının bâzen perdelenerek görülmemesi ise, ancak şiddet-i zuhurundan gizli kalması nedeniyledir. Ve bu perdelenmede noksanlık, yarasa gibi günışığında kör olan zuhur etmiş yaratılmışların noksanlığıdır. Şernûbi’nin bu yorumları, vahdet-i vücûd ekolünü benimseyen bir âlimden duyulduğunda hiç de şaşırtmayacak denli bu ekolün görüşlerinin en temel bakış açısını yansıtmaktadır.

3.1.2.2.2.5. Nûreddin Berifkânî

Berifkânî şerhinde 16 ve 17. hikmet birlikte yazılmıştır. 17. hikmetde, Berifkânî, hikmetin metninin aynısını nazmen dile getirmekte, ancak bir açıklama

⁷⁴⁷ Şarkâvî, el-Menâhu’l-Kudsiyye ale’l-Hikemi’l-Atâiye, s.24.

yapmamaktadır. Ancak muhakkik Muhammed Ahmed Mustafa el-Keznî'nin dipnotta yaptığı bir şerh bulunmaktadır. Açıklama şöyledir:

“Rivâyet edildiğine göre Hz. Ali şöyle demiştir: ‘ Hak Teâlâ ne bir şeydendir, ne bir şeydedir, ne bir şeyin üstündedir, ne de bir şeyin altındadır. Çünkü eğer bir şeyden olsaydı mahluk olması gerekirdi. Bir şeyin üzerinde olsaydı, taşınan bir varlık olması gerekirdi, eğer bir şeyin içinde olsaydı, sınırlandırılmış olması gerekirdi. Eğer bir şeyin altında olsaydı icbar edilmiş olması gerekirdi. Bazıları ona, ‘Ey Allah’ın Rasulunun amcasının oğlu! Rabbimiz nerededir veya O’na bir mekan var mıdır?’ diye sorduklarında ise, yüzü değişti ve bir müddet sukut ettikten sonra şöyle dedi: Sizin ‘Allah nerededir’ şeklindeki sorunuz, mekanla ilgilidir. Oysa Allah varken hiçbir mekan yoktu. Zamanı da mekanı da sonradan yarattı. O; ezelde olduğu gibi şimdi de, mekandan da zamandan da münezzehtir.”

İbn Atâullah da Letâifu'l-Minen adlı eserinde şöyle demektedir : ‘Acâiplerin acâibi, bir varlığı olmayan kâinatın ayrı bir varlık olarak Allah’la bağlantısını kurmaktır. Şu kâinatın, Allah’la bağlantısı kurulabilecek bir varlığı mı vardır ki? Veyahut Allah’ta bulunmayan kendisinde bulunan bir açıklık mı vardır ki, o Allah’ın açıkca görülmesine bir vesile oluyor? Eğer kâinatın Allah’la bir irtibatı bir vuslatı varsa, bu zâtı itibariyle değildir, bilakis Allah onu varlık mertebesine çıkarmıştır da o da O’nunla öyle bir bağlantı kurmuştur. Hakk’ın zuhuru zâhir olan her şeyden daha zâhirdir⁷⁴⁸.”

Yukarıda zikredilen açıklamadan da anlaşılacağı üzere; Hz. Ali’nin Allah’ın zamandan da mekândan da münezzeh oluşu ve bunları sonradan varedişine işaret eden sözleri ve İbn Atâullah’ın *Letaifu'l-Minen*’inden naklen, Allah’la âlem arasında bir ilişki kurabilmenin tek yolunun âlemin zuhura çıktığı mertebe itibariyle olabileceğinin söylenmesi, vahdet-i vücûd düşüncesinin en açık şerhlerinden birini oluşturmaktadır.

⁷⁴⁸ Berîfkânî, *Telhîsu'l-Hikem Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye*, s.112.

3.1.2.2.2.6. Said Havva

17. hikmeti şerh ederken Said Havva şöyle demektedir:

“Burada ‘O’nunla birlikte olmaktan maksat; hakikaten Allah’la birlikte olmak mânâsına gelir. Yani, Allah’a ihtiyaç duymaksızın O’nun irade ve kudretinin dışında bağımsız bir şekilde O’nunla birlikte var olmak anlamına gelir”⁷⁴⁹.

“Bu kâinat hâdistir. Ezelî olan sadece Allah’tır. Hâdis olan; varlığında ve yardım almada yaratıcıya muhtaçtır. İşte bu ise, ‘adem’e benzer, onun yok hükmünde olduğunu gösterir. Bu mânâlar, bir tek noktayı nazara vermektedir. Asıl nokta, insanın, herşeyde Allah’ı görmesidir. Ve her şeyden önce Allah’ı görmesidir. Kalbin, Allah üzerinde birleşmesidir ve Allah ile istiğrak halinde olmasıdır. Böyle bir özellikte bulunmayan bir kalp hasta demektir”⁷⁵⁰.

Said Havva’nın yukarıdaki 17. hikmeti şerh ederken sarfettiği görüşleri oldukça mânidardır ve vahdet-i vücûd ekolünün temel düşüncelerini güzel bir şekilde izah etmektedir. Çünkü ilk paragrafta, Allah’la birlikte olmanın ne anlama geldiğini sorgulayan şârih, bunun anlamının O’na ihtiyaç duymaksızın varolmak olduğunu, dolayısıyla bu halin de ancak gerçekten O’nun zâtında bulunup henüz zuhur mertebesine çıkarak O’ndan ayrılmadığı bir hal olduğunu belirtmektedir. Hemen gelen ikinci paragrafta da, bu halin âlem açısından ‘adem’e eş olduğunu varlığa ve zuhura çıkmanın ise ancak fark halinde söz konusu olabileceğini açıklamaktadır.

3.1.2.2.2.7. Kastamonulu Balıklıazâde Ahmed Mâhir

Kastamonulu Ahmed Mâhir, 17. hikmetin açıklamasında Cenab-ı Hakk’ın her şeyden önce âşikâr olmasını, ez-Zâhir isminin ezeli-ebedî olarak gerçekleşmesine bağlamıştır. Ve O’nun zuhuruna karşı görüşü zayıf kalanların halini tıpkı Şarkâvî ve Şernûbi gibi, yarasa örneğini vererek, gün ışığında göremeyen yarasanın bu zafiyetinin kendi zayıflığından kaynaklandığını söyleyerek açıklamıştır⁷⁵¹.

⁷⁴⁹ Havva, s.234.

⁷⁵⁰ Havva, s.235.

⁷⁵¹ Kastamonulu, **Hikem-i Atâiye Şerhi**, s.55-56.

Kastamonulu Ahmed Mahir'in bu hikmeti şerh ederken yaptığı orijinal bir yorum da, Cenab-ı Hakk'ın ortaya çıkarıcı, zâhir olup görünen olması konusundadır. Müellif bu konuda ortaya şu soruyu atmaktadır: Zuhûr eden varlıkların Hakk'a zarf ve yer olması gerekir mi? Şârihin cevabı şöyledir: Mesela bir şeyi almak için el açmak veya almamak için el kapamak, elin sahibinin ilmine ve iradesine bağlıdır. İlim ve irade o elin açılıp kapanmasında tasarruf etmektedir. Fakat el, ilim ve iradenin zarfı değildir. Bu yüzden ittihat da lazım gelmez. Özetle denilebilir ki, Ahmed Mâhir; her şeyden evvel zâhir olan Hakk'ın bir şeyle perdeleneceği fikrinin akıl-dışı olduğunu göstermektedir⁷⁵².

3.1.2.3. 140. Hikmet ve Hikmetin Yorumları

140. Hikmet:

"ما حجبك عن الله وجود موجود معه اذ لا شيء معه ولكن حجبك عنه توهم وجود معه."

*"Allah'la mevcut olan bir varlık seni O'ndan perdelemedi. Lakin O'nunla beraber varolduğunu vehmettiğin varlık seni O'ndan perdeledi. O'nunla senin arana girdi"*⁷⁵³.

3.1.2.3.1. Vahdet-i Vücûd Açısından 140. Hikmetin Değerlendirilmesi

140. Hikmetteki temel argüman, varlığın bir vehim olduğu, tek ve mutlak varlığın sadece Hakk'ın vücudu olduğuna dâirdir. Aynı konu aşağıdaki âyette de nakledilmektedir:

*"Onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, onu ancak Allah attı"*⁷⁵⁴.

Bu âyeti Kâşani *Te'vilat-ı Kâşâniyye*'de şöyle tefsir eder:

Şârihe göre, bu âyette mü'minleri te'dip vardır ve fiilleri kendilerine nisbet etmemek konusunda uyandırılmakta ve tüm fiillerin müsebbibinin Allah olduğu

⁷⁵² Kastamonulu, **Hikem-i Atâiye Şerhi**, s.56-57.

⁷⁵³ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.32.

⁷⁵⁴ *Enfal*, 8/ 17.

hatırlatılmaktadır. Nebî Aleyhisselâm ise, Hak ile Bekâ makamında olduğundan, onun bu hâlinin mânâsını ifade etmek için *'Habibim, küffara toprağı attığın vakitte sen atmadın velâkin Allah attı'* buyurulup, 'sen atmadın' demekle, Habibi'nden atmak fiilini selb, 'Lâkin Allah attı' sözüyle, atmak fiilini Nebî Aleyhisselama nisbet edilmiştir. O halde toprağı atan Muhammed (s.a.v)'dir. Fakat nefsiyle değil, Allah ile atan Muhammed (s.a.v)'dir. Mü'minler bir iş yapsalardı, nefisleri ile yapacak olduklarından, onlara hiçbir fiili nisbet etmedi. Ve Hak Teâlâ, mü'minleri tevhid-i efal atâ-i cemîliyle tecrübe etmek için bu işi yaptı. Allah Teâlâ hazretleri, onları biz katl ettik diye, nefislerinizin sözünü işitince, her ne kadar katl fiili, sizin mazharlarınızda zâhir olduysa da, katl edenin ancak kendisi olduğunu bilicidir⁷⁵⁵."

Tedbirat-ı îlahiye şerhinde bu âyetin yorumuna yer veren Avni Konuk, âyeti şu şekilde yorumluyor:

En yüce insan Hz. Muhammed olduğundan *"Beni gören muhakkak Hakk'kı gördü."*⁷⁵⁶ buyurmuştur. Onun âli hüviyeti zât-ı haktır. Ve taayyünü de zât-ı ma'es-sıfat haktır.

Her ne kadar muhaddisler bu hadisteki "Hakk'tan kastın Allah olmadığını "rüyanın gerçekliği" anlamına geldiğini, bu rüyanın Allah'tan olduğu şeytandan olmadığı manasının kastedildiğini düşünüyorsa da⁷⁵⁷ ve burada muhaddisler "beni görmek"ten kastın "peygamberi" görmek olduğunu ve onu rüyada görenin de hakkı yani gerçekten kendisini göreceğinin kastedildiğine inanıyorsa da, bu konuda sûfîlerin yorumu farklıdır.

Şârih bu hadisten çıkardığı yorumunu, 'peygamberin kendi hüviyetinin Hak olduğu'na işaret eden bir âyetle desteklemektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de *"Attığın vakit sen atmadın fakat Allah attı"* (Enfal, 8/17) âyet-i kerimesi bu manayı ifade etmektedir.

Konuk'a göre, Hz. Muhammed'in taayyünlerinin abd olduğuna da, *'Habibim de ki, ben de ancak sizin gibi bir beşerim'* (Kehf 18/110) âyet-i kerimesinde işaret

⁷⁵⁵ Kâşânîyyüs Semerkandi, *Te'vilât-ı Kâşânîyye*, C.II s. 59-60

⁷⁵⁶ Buhâri, *Ta'bir*, 10.

⁷⁵⁷ Konuk, *Tedbirat-ı İlahiye Tercüme ve Şerhi*, s.269-270.

buyurulur. Bu hakikat, kâffe-i eşya hakkında da böyledir. Nitekim Hak Teâlâ hazretleri Kur'ân-ı Kerîm'de âimme-i mü'minine teşmilen “Onları siz katletmediniz velâkin Allah katl etti” (Enfal, 8/17) buyurmaktadır”⁷⁵⁸.

Mevlânâ'ya göre "Ve ma rameyte iz rameyte"⁷⁵⁹ hitabı nisbet cihetindendir. Ve hem nefiy vardır hem de ispat. Ve ikisi de yerindedir. Peygamberimizin Bedir gazasında müşrikler tarafına bir avuç taş kırığı attığını belirten Tahir'ül-Mevlevî, Mevlânâ'nın bu âyetle ilgili yorumunu şöyle şerh ediyor:

“‘Cenab-ı Hak; ya Muhammed ‘ attığın zaman sen atmadın. Ancak Allah attı’ buyurdu. İşte bu hitapta hem nefiy hem de ispat vardır. ‘Attığın vakit’ denilmekle taşların, taraf-ı Nebeviden atıldığı ispat ediliyor. ‘Sen atmadın’ buyurulmakla da atma işi, Zat-ı risaletten nefyolunuyor ki, her ikisi de doğrudur ve sabittir. Çünkü zâhirde taşları atan Rasulullah’dır. Hakikatte atan ve o taşlara müşrikleri sersemletmek hassasını verense Allah’dır. Yani, “Habib-i Necibim! O taşları sen attın, çünkü o taşlar senin elinde idi. Sen atmadın çünkü kuvveti Allah verdi. İnsanoğlunun kuvvetinin nihâyet bir derecesi vardır. Bir avuç toprak ve taş, bir ordunun kırılıp bozulmasına nasıl sebep olur? Avuç senin avucundur ama atış bizdendir. Bu iki nisbetin nefyi de, isbatı da yerindedir”⁷⁶⁰.

İbn’ül-Arabî Futuhat-ı Mekkiye’nin 131. babında, bu âyetle ilgili olarak şu yorumda bulunmuştur:

“‘Sen atmadın, fakat Allah attı (...)’Böylece, atanın Hz. Muhammed olmasını nefyetmiş, kendi nefsi Muhammed’in aynısı olarak ispat etmiş, onun yerine Allah ismini koymuştur. İşte bu, bu meselenin hükmü, hatta gerçeği idrâk eden için bu meselenin özüdür. Başarıya ulaştıran Allah’tır.”⁷⁶¹

Hakk’ın aynı ya da gayrı olmak hususunda vahdet-i vücud düşüncesinin dayanak noktalarından birini oluşturan bir âyet de şöyledir:

⁷⁵⁸ Konuk, **Tedbirat-ı İlahiye Tercüme ve Şerhi**, s.269-270.

⁷⁵⁹ *Enfal*, 8/17

⁷⁶⁰ Tâhir’ul-Mevlevî, **Şerh-i Mesnevi**, C.11. s.957-958.

⁷⁶¹ Muhyiddin İbn-i Arabî, **El-Fütûhâtı Mekkiyye**, Beyrut, ts., C.2, s.216; bkz. Nablusî, **Gerçek Varlık**, s.171

*“Andolsun insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz. Biz ona şahdamarından daha yakınız”*⁷⁶².

Âyetin, Kâşânî yorumunda şârih, insan ile kendisine muttasıl olan cüz’ü arasında mesafe olmamakla beraber, Hakk'ın daha karîb olmasını şöyle açıklamaktadır: Cüz'ün birleştiği ve ondan ayrıldığı bir şey vardır. Hâlbuki Hakk'ın maiyeti ve abdine kurbu, böyle değildir. Zîra abdin hüviyet ve tahakkukunda mündemiç olan Hakk'ın hüviyet ve hakîkatı o abdin gayri değildir. Belki abdin vücudu mahsus maiyeti, ancak vücud olmak haysiyetinden vücuddan ibaret olan hakîkatinin aynı iledir ki, eğer hakîkatı olan vücudu olmasa idi, abdi âdem, adem-i sırf ve lâşey-i mahz olurdu. Şu halde şeklen yakınlığın sonucu olan 'habli'l-verid' yani cisimlerde ondan daha şiddetli bir ittisal olamayan cüziyetiyle ittisal; şahsın, sebebi hayatı olmakla beraber, Hakk'ın maiyet ve kurbiyeti, bekası dolayısıyla o ittisalden daha tamdır. Sonra da ittisal ve yakınlık mânâsında olan kurbun müntefi olması için Hakk'ın akrebiyetini beyan eyledi. Nitekim Emir-el Mü'minîn Ali Aleyhisselam 'Hakk, her şey ile beraberdir, fakat mukarenet ile değildir. Zira şey, Hak ile şeydir, Hak'sız şey değildir ki, Hak, şey'e mukârin olabilsin' buyurmuştur.”⁷⁶³.

Görüldüğü üzere Kâşânî yorumunda, ilk olarak Hakk'ın insana; insanın kendisine yakın olan herhangi bir veya parçasından daha yakın olduğunu söyleyerek âyeti şerhetmeye başlamıştır. Ve şöyle devam etmiştir: İnsanın kendi parçası veya parçaları insandan kopup uzaklaşabilirler. Ancak, Hakk'ın gayri olmayan insanın Hakk'tan ayrı düşmesi mümkün değildir. Çünkü insanın vücudu Allah'ın vücuduna bağlıdır. Tek başına bağımsız bir şekilde vücudu düşünülemez. Bu nedenle, Allah'ın vücuduyla irtibatı kesildiği zaman, abdin vücudu ademe (yokluğa) mahkumdur. Yine bu sebeple, insanın en can alıcı bir parçası olan şahdamarı; onun yaşaması için zorunlu olmakla beraber; Allah'ın insanla yakınlığı ise, onun bekasının olmazsa olmaz şartıdır. İşte bu yüzden Allah insana şahdamarından daha yakındır. Âyette, Hakk'ın akrebiyetine işaret edilmiştir. Allah ile kul arasındaki bu yakınlığın, maddi bir yakınlık olmadığını belirtmek üzere, Allah'ın akrebiyeti vurgulanmıştır. Nitekim Hazreti Ali şöyle demiştir: 'Hakk, her şey ile beraberdir, fakat bu beraberlik maddi bir beraberlik değildir. Zira her

⁷⁶² Kaf, 50/16

⁷⁶³ Kâşâniyyûs Semerkandi, **Te'vilât-ı Kâşâniyye**, C.III, s.115

şey, ancak Hak ile şeydir, yani vardır; Hak'tan ayrı bir şeyin varlığı söz konusu değildir ki, Hak, o şey'le beraber olsun.'

*“Ve biz ona şah damarından daha yakınız”*⁷⁶⁴.

Selçuk Eraydın'ın naklettiğine göre, Şeyh Abdullah es-Salâhi, '*Kitabü'l-Vücûd*' adlı eserinde, bu yakınlığın gerçekte ilmi bir yakınlık olmadığını, Allah Teâlâ'nın 'Siz göremezsiniz' buyurmasından anlaşıldığını söyler. Şâyet ilmi bir yakınlık olsaydı 'bilemezsiniz' buyururdu, der⁷⁶⁵.

Hikem'in 140. hikmetindeki vahdet-i vücûd görüşünü yansıttığı ve bu görüşlere kaynaklık ettiği söylenen pek çok hadîs-i şerîf vardır. Bunlara da kısaca değinilecektir:

“Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır”, “Allah'ın ilk yarattığı şey kâlemdir” hadislerinin yorumunda İbn Arabî'yi şerhen Avni Konuk şöyle der:

Kalem 'akl-ı evvel'den ibarettir. Ve varlığın aslının hayal olduğu daha önce zikredilmişti. Zira vücud yani varlık; hayal olmasa, aklın, mahall-i tasarrufu bulunmaz. Bu nedenle, kalem de aslında hârici vücudu olmayan, Allah'ın ilminin ilk tecellilerindendir. Muhakkak kevn (kâinat) hayaldir. O da hakîkatte Hakk'tır. Ve bunu anlayan kimse esrar-ı tarîkate hâizdir”⁷⁶⁶.

Bir diğer hadîs-i şerîf şöyledir:

*“Allah ile musafaha etmek isteyen Hacer-ül Esved'i selamlasın.”*⁷⁶⁷

Şüphesiz ki maksad-ı Nebî, '*Hacer-ül Esved Allah'ın elidir*' demek değildir. “*Ben beni zikredenle beraberim*⁷⁶⁸” hadis-i kudsisinde de olduğu gibi, bunlar bir takım remz ve işaretlerdir. Böyle teşbih vadisindeki sözlere şeriatta 'müteşâbihat' denilir. 316

⁷⁶⁴ *Kaf*, 50/16.

⁷⁶⁵ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.241.

⁷⁶⁶ Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiye ve Şerhi*, s.244.

⁷⁶⁷ Alaadin Ali bin Hüsameddin el-Hindî, *Kenzu'l-Ummal*, Müessesetü'r-Risale, 1401/1981, C.12, s.219. (nr.347-349)

⁷⁶⁸ Buhari, *Tevhid*, 15,43/; Müslim, *Zikir*, 21, C.I, s.118.

“Nerede olursanız olun Allah’ın yüzü oradadır”⁷⁶⁹ kerimesinin tefsirinde de izah edildiği üzere, Cenab-ı Hakk’ın mahlûkat ile bir ma’iyyeti, yani beraberliği vardır ki, o ma’iyyet, mahlûkun zevkine göredir. İşte Hazret-i Mevlânâ da ondan bahs ile, bizim idrâkimize göre anlatmak için diyor ki; ‘Mum ve odun ateşe feda olunca onların zulmânî olan mâhiyetleri nûra tebeddül etti’⁷⁷⁰.

Aşağıda nakledilen şu hadis-i kudsilerin de, vahdet-ül vücud düşüncesindeki hakikat-ı Muhammedi kavramına açıklık getirdiği birçok sûfi tarafından ifade edilmiştir:

“Sen olmasadın, sen olmasaydın, ben felekleri yaratmazdım”⁷⁷¹

“İnsan benim sırrımdır, ben de onun sırrıyım”⁷⁷²

“Ben Allah’tanım mü’minler de bendendir.”⁷⁷³

“Vechimin nurundan ilk olarak Muhammed’i yarattım”⁷⁷⁴

İnsanın Hakk’ın sırrı olması, Allah’m vechinin nûrundan ilk yaratılan şeyin Hz. Muhammed’in rûhu olması gibi derin manâlara işaret eden bu hadis-i şeriflerden hareketle; Füsüs şârihlerinden Ahmed Avni Konuk, bu hadislerle genel olarak şu açıklamayı getirmiştir:

“Zat-ı ahadiyyetin kendi zâtından, kendi zâtına, kendi zâtı ile olan tecellisinden ibaret ‘feyz-i akdes’ ile ibtida müteayyin olan ancak ‘hakikat-i Muhammediyye’dir. Ve mertebede ona müsavi bir taayyün yoktur. O hakikat, vücud-u mutlak-ı Hakk’ın öyle bir mertebe-i küliyye ve ferdiyyesidir ki, cemi’-i taayyünatı müştemil ve muhittir. Ve işte ‘ruh-u Muhammedi’ budur. Onun için (S.A.V) Efendimiz, ‘Allah’ın ilk yarattığı şey benim ruhumdur’ buyurmuşlardır”⁷⁷⁵.

⁷⁶⁹ Bakara, 2/115.

⁷⁷⁰ Mevlânâ, **Mesnevi**, C. 3-4, s. 785-787.

⁷⁷¹ Sağani, **Mevzuat**, nr.78; Ali el-Kâri, **el-Esraru’l-Merfu’a**, nr.385.

⁷⁷² Kaynağı bulunamamıştır.

⁷⁷³ Sehavi, **el-Makâsidü’l-Hasene**, s.171; Ali el-Kâri, **el-Esraru’l-Merfu’a**, s.119; İbn Arak, **Tenzihü’ş-Şeria**, II, 402; el-Hut, **Esna’l-Metâlib**, s.94.

⁷⁷⁴ Hadis bu metinle bulunamamıştır. Benzer bir metin için bakınız. İbn Arak, **Tenzihü’z Şeria**, I, 337.

⁷⁷⁵ Konuk **Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.IV, s.318.

İbn Arabî'nin sözlerini şerheden Avni Konuk ise, bu hadisleri Arabî'nin doktrinine uygun olarak şöyle yorumlamıştır:

Şârihe göre, Ruh-i Küllî kavramı; Hakikat-i Muhammediyye'nin; küllen mertebe-i ruhiyyete tenezzülünden başka bir şey değildir. Nitekim hadis-i şerîfte, *"Allah ilk olarak benim ruhumu yarattı"* buyurulmuştur. Dolayısıyla bu ruh ve onun cüziyyatı mertebe-i ruhiyyede kaldıkça, hilâfet fiilinin eserleri zuhur edemeyeceğinden, bu ruh-i külliden ilm-i ilâhîde sabit olan Allah'ın isimlerinin suretlerinin tecelligâhları temeyyüz etmiştir⁷⁷⁶.

Bu noktada Mevlânâ'nın şu sözlerini hatırlatmak da anlamlı olacaktır:

*"Allah'ın yakınlığı hesaptan hariçtir. Allah'a kurbiyyet; yukarı çıkmak ve aşağı inmekle değildir. Kurb-i İlahî, varlık hapsinden kurtulmaktır. Yok için yukarısı, aşağısı müsavidir. Yok için çabukluk, geçlik, uzaklık ve yakınlık birdir. Cenab-ı Hakk'ın hazinesi tezgahı yokluktadır -yani; Allah, mevcudatı ademden halkeder- Sen ise, bu mevhum varlığa aldanmış olduğun için yokluk nedir ne bilirsin?"*⁷⁷⁷.

3.1.2.3.2. Hikem Şârihlerinin 140. Hikmete Dâir Şerh ve Yorumları

3.1.2.3.2.1. İbn Abbad er-Rundî

İbn Abbad er-Rundî; bu hikmetin yorumunda özellikle mâsiva-Allah karşılaştırması üzerinde durmuş ve bu kıyaslamada Hakk'ı perdeleyen bir mâsiva fikrinin ancak ve ancak bir vehimden ibaret olduğunu örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Çünkü Rundî'ye göre; mâsivanın varlığı sadece bir vehimden ibarettir, hakîkati yoktur. Hakikatı olan tek varlık Hakk'ın mutlak varlığıdır ve O'na âittir. Bundan gafil olan bir bilincin, kendini perdelenmiş bulması da son derece olağandır. İşte bu konuda, *Letâifu'l-Minen*'den de alıntılar yapan Rundî'nin açıklamaları dikkat çekicidir. İbn Abbad er-Rundî 137. hikmet olarak yer verdiği bu hikmeti şu şekilde açıklamaktadır:

"Daha önce ifâde edildiği üzere, gerçek mânâda Allah'tan başka mâsiva namına hiçbir varlık yoktur. Mâsivanın varlığı, bir vehimden ibarettir. Allah'a karşı

⁷⁷⁶ Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiye ve Şerhi*, s.385.

⁷⁷⁷ Mevlânâ, *Mesnevi*, C.11-12, s.1166.

seni perdeleyen, mâsivanın varlığı hakkındaki vehimden başka bir şey değildir. Vehimler ise bâtıldır. O halde seni, Allah'a karşı perdeleyen hiçbir şey yoktur... İbn Atâullah, Letaifü'l-Minen adlı eserinde şöyle söylemektedir: 'Basiretle baktığın zaman, kâinatın varlığına en çok benzeyen şey gölgedir. Gölge ise, bütün vücud mertebeleri itibariyle, mevcut olmadığı gibi, bütün adem mertebeleri itibariyle de yok (madum) değildir. Eserlerin gölge olduğunun sabit olması; tek müessir olan ehadiyyeti ortadan kaldırmaz. Çünkü bir şey ancak misline benzer. Aynı şekilde kim varlıkların gölge olduğuna şahit olursa, onlar onu Allah'tan engellemez. Nitekim nehirlerde bulunan ağaçların gölgeleri de gemilerin orada yüzmesine mani olmamaktır⁷⁷⁸.

Şârihin yukarıdaki açıklamasından ve bu hikmete dâir söylediği diğer sözlerden anlaşılmaktadır ki, o; hicabı (perdeyi), kul ile Allah arasında varlığı olan bir emr-i vücudî (varlığı olan bir emir) gibi algılamamaktadır. Çünkü ona göre, eğer bu perdeler bir varlık sahibi olsaydı, bu takdirde onun Allah'tan daha fazla kula yakın olması gerekirdi. Hâlbuki Allah'tan daha yakın hiçbir şey yoktur. İşte bu da gösteriyor ki, perdenin hakîkatî, bir vehimden ibarettir. O halde, Allah ile birlikte olan bir varlık, seni O'ndan perdelememiştir. Rundî'ye göre; bu şuna benzemektedir: Adamın biri, bir yerde geceler. Ve sonra dışarı çıkmak ister. Bir de ordaki pencereden rüzgârın sesini işitir. Bu sesi, arslanın kükremesi zanneder. İşte bu da, onu dışarı çıkmaktan alıkoyar. Nihâyet sabahlayınca, orada herhangi bir arslanın bulunmadığını, pencereden gelen sesin ise, bir rüzgâr sesi olduğunu görür. Böylece anlaşılır ki, arslanın varlığı değil, onun varlığının tevehhümü onun dışarı çıkmasma mani olmuş, onu perdelemiştir⁷⁷⁹.

3.1.2.3.2.2. Muhammed el-Fâsi Zerruk

Şeyh Zerruk bu hikmetin şerhini yaparken (bu hikmet şerhi 137. hikmet olarak geçmektedir), şârih İbn Abbad er-Rundî'nin bu hikmeti açıklarken Atâullah'ın Letaif'inden yaptığı alıntının aynısını yaparak, mahlûkatın varlığının vehmi olduğunu ve bu vehmi varlığın da emr-i vücudî olmadığını, dolayısıyla bu perde varlıkların bizzatihi hakiki bir varlığa sahip olmadıklarını dile getirmekte ve bu görüşlerini şu sözlerini naklederek ifâde etmektedir:

⁷⁷⁸ Nifzî, *Kitâbu Şerhi'l-Hikem*, s. 314.

⁷⁷⁹ Nifzî, *Kitâbu Şerhi'l-Hikem*, s. 314.

“İnsanların övgüleri, yergileriyle meşgul olman, onlardan ötürü gizlenmeye çalışman, onlardan menfaat beklemen, Mevlan olan Rabbine karşı seni alıkoyuncaya kadar, dünyayla perdelenmen, bu varlıklara bir sübut (sabitlik) rengi veren vehminden kaynaklanmaktadır. Bu vehim ise, varlıkları Hakk olan Allah ile birlikte görmekten ileri gelir. Oysa bu tamamen yanlış bir düşünce ve evhamdan ibarettir. Çünkü şu bir gerçektir ki, yaratıkların tedbirini gören yalnız Allah’tır. Hüküm, hükümranlık ve takdir sahibi yalnız O’dur. Hepsi O’nunladır ve O’nadır. O, yegâne mevcuttur, başkası yoktur.

İbn Atâullah Letâifü’l-Minen adlı eserinde şöyle söylemektedir: ‘Basiretle baktığın zaman, kainatın varlığına en çok benzeyen şey gölgedir. Gölge ise, bütün vücud mertebeleri itibariyle, mevcut olmadığı gibi, bütün adem mertebeleri itibariyle de yok (madum) değildir. Eserlerin gölge olduğunun isbatı; tek müessir olan ehadiyyeti ortadan kaldırmaz. Çünkü bir şey ancak misline benzer. Aynı şekilde kim varlıkların gölge olduğuna şahit olursa, onlar onu Allah’tan engellemez.’⁷⁸⁰

Şârih Zerruk neredeyse bire bir Rundî’den alıntıladığı bu açıklamayla sözkonusu hikmeti şerhetme yoluna gitmiştir. Nitekim yukarıdaki sözlerinden sonra da; nehirlerde bulunan ağaçların gölgeleri ve bunun gemilerin orada yüzmesine mani olmaması örneğini de tekrarlayarak, yine Rundî’nin sözleriyle açıklamıştır. Özetle perdenin hakikatinin bir vehimden ibaret olduğunu söyleyen Zerruk; tek mutlak varlığın Allah olduğunu belirtmekte, vahdet-i vücud düşüncesinin temel görüşlerini yansıtmakta ve Allah’ın sıfatlarına bakmanın da, mahlûkatın yokluğunu gerektirdiğini söyleyerek, bu hikmete dâir yorumlarına son vermektedir⁷⁸¹.

3.1.2.3.2.3. Ahmed el-Aksarâyî

Ahmed el-Aksarâyî, 140. hikmetin şerhinde, mâsiva kavramının Hakk’a perde olması düşüncesinin ancak yanlış üretilmiş bir vehmi düşünceye dayandığını belirtmektedir. Çünkü ona göre, mâsivanın varlığının kabul etmek Hakk’ın ma’iyyeti olduğunu kabul etmeyi gerektirir ki, bu muhaldir. Ve O’nu müşahadeye perde olan bir varlığın varolmasından da O’nun zât-ı akdesi münezzehtir.

⁷⁸⁰ Zerruk, **Hikemu İbn Atâullah**, 2008, s. 292.

⁷⁸¹ Zerruk, **Hikemu İbn Atâullah**, 2008, s. 292.

Aksarâyî şerhinde 144. hikmet olarak nakledilen bu hikmete dâir yorumları şöyledir:

“Ben derim ki, Allah kendisiyle birlikte bağımsız olarak varolmuş ve zât-ı akdesini müşahade etmene perde olmuş bir varlığın O’nunla birlikte olmasından münezzehdir. Aksi takdirde O’nun ma’iyyeti olduğunu kabul etmek gerekir. Hâlbuki O, bütün masivadan üstündür. Çünkü buna hakkı vardır. Çünkü O’ndan başka her şey ancak O’nunla varolmuştur. Kendisiyle varolan bir şey, O’nun görünmesine sebep olur, varlığına delil olur, O’nun senden gizlenmesine perde olmaz. Öyleyse, nurunun dâirelerinde bilinen zuhurundan başka, O’nunla birlikte hiçbir şey yoktur. O’nu senden perdeleyen sadece senin O’nu zâhir oluşuyla tanımamandır. Bu yüzden sen, zâtın eserleriyle perdelendiğini tevehhüm ettin. Şunu anlamadın ki, O’nun batıniyyetinden zuhûra çıkması sıfatlar dâiresinde ve hakikaten kendisine âit olan fiillerin mertebesinde. Bu zuhûruyla o kadar açık ve ortadadır ki, zuhûrunun şiddetinden gizlenmektedir”⁷⁸².

3.1.2.3.2.4. İbn Acîbe

İbn Acîbe, 140. hikmete dâir her zaman olduğu gibi çarpıcı yorumlarından birini yapmıştır. Şârih, Hakk’a karşı perdelenmenin Hâkim ve Kâhir isimlerinin bir gereği olduğunu, bu isimlerin tecellisi nedeniyle Hakk’ın şuhûdundan kulların perdelendiğini, oysa işin hakikatinde, Hakk’ın evvelen nasılsa âhiren de aynı ehadiyyette olduğunu, yani evvel, âhir, zâhir ve bâtın isimlerinin hep aynı mutlakıyet ve ehadiyyet makamında bulunduğunu söyleyerek, Hakk’ın sıfat ve fiillerinin tecellilerini gören kulun, bu perdelenmesinin her şeyden önce kendini var kabul edip bu varlık vehminden kurtulamadığı için varlık körlüğüne kapıldığını söylemektedir.

İbn Acîbe’nin bu hikmete dâir yorumları şöyledir:

“Ben derim ki, Hak Teala’nın varlığı zâhirdir. Nuru ise, gözler için pek parlaktır. O’nun perdelenmesi, Hâkim isminin ve Kâhir isminin gereğidir. Yoksa Hakk’ın şuhûdundan seni perdeleyen, O’nunla birlikte olup da seni Hakk’ı müşahade

⁷⁸² Mevâhibî, *İhkâmu’l-Hikem Şerhi’l-Hikemi’l-Atâiye*, s. 187–188.

etmekten perdeleyen bir varlık yoktur. Fakat seni O'nu müşahade etmekten alıkoyan, O'nunla birlikte bir varlığın olduğunu tevehhüm etmendir. Oysa O'nunla birlikte hiçbir şey yoktur. O, daha önce nasıl idiyse, yine öyledir, kendisiyle birlikte hiçbir şey bulunmamaktadır. O, evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtıdır. Zâtında, sıfatlarında, fillerinde tektir. Çünkü fiil, sıfatsız ortaya çıkamaz. Sıfat ise; mevsuftan ayrılamaz. Fiil bitişiktir, fâil ise, birdir. Sıfat, bitişiktir, onunla muttasıf olan ise birdir”⁷⁸³.

İbn Acîbe'ye göre, başkasının varlığının tevehhüm edilmesinin sebebi, tefekkür etmemektir. Tefekkür etmemenin sebebi ise, peşin lezzetleri sevmektir. Dünyevî lezzetleri sevmek ise, kalplerin allâmu'l-guyûb'a doğru seyretmesine mânidir. Dünya sevgisinin hikmeti ise, kahriyyetin zuhûrudur. Yüce Allah'ın, kahriyyetinden biri de, perdesiz perdelenmesidir. Şemsin nûrunu, bulutsuz örtmesidir.

Şârih, hem çok edebî hem çok derin bir cümleyle ubûdiyetin kalıplarının, rubûbiyyet nurlarının tezâhürlerini perdelediğini söylemektedir. Ona göre, hikmetin vücûdu ise, kudretin zuhûrunu setretmiştir. Hakk Teâlâ, cihetten, keyfiyetten, maddeden ve sûretten münezzehtir. Bununla beraber ne cihet, ne mekân, ne kemiyet, ne keyfiyet, ne cevher, ne araz, O'nsuz olabilir. Çünkü O; latif olduğu için her yerde tecelli etmektedir. Nûriyyetinden dolayıdır ki, her şeyin içinde tezâhür etmiştir. Mutlak ve kuşatıcı olduğu içindir ki, bütün keyfiyetlerle muttasıftır. Ancak onunla mukayyet değildir. İbn Acîbe, bu gerçeği zevk edip müşahade edemeyenin, basiretinin kör olduğunu ve Hakk'ı müşahade etmekten mahrum olduğunu belirtmektedir⁷⁸⁴.

3.1.2.3.2.5. Abdullah b. Hicazi Şarkâvî

Şarkâvî'nin 140. hikmete dâir yaptığı yorum, kendisinin târihsel olarak öncülü olan İbn Abbad er-Rundî'nin aynı hikmete dâir yaptığı yorumun bir nevi tekrarı, özellikle İbn Atâullah'ın *Letaif* inden yaptığı alıntı ve gece-rüzgâr sesi örneği, aynen aktarılmaktadır. Bu bakımdan, kısmen Rundî'nin yorumunun aynısı olan şerhine yer verilecektir:

⁷⁸³ Şâzelî, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem li İbn Atâ es-Sekenderî*, s.259–260.

⁷⁸⁴ Şâzelî, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem li İbn Atâ es-Sekenderî*, s.259–260.

Şarkâvî 149. hikmet olarak verdiği bu hikmetin (140. hikmet) şerhinde şu görüşlere yer vermektedir:

“Ey gözüne perde olmuş (vuslattan engellenmiş) mürid! Seni Allah’ı müşahade etmekten alıkoyan sebep, seni perdeleyen, dünyevî ve uhrevî herhangi bir varlığın mevcut olması değildir. Çünkü gerçekte O’ndan başkasının, mâsivanın hiçbir varlığı yoktur. Gözünü perdeleyen, O’nunla birlikte başka varlıkların bulunduğu vehmetmendir. Halbuki o vehmettiğin varlıklar, ariflerin yanında, adem-i mahzdır. O’nun varlığı, suya yansıyan, ağaçların gölgesinin varlığı gibidir. Bu gölge, gemilerin yüzmesine mani olmadığı gibi, seni Allah’ın vuslatına da kavuşmaktan alıkayon da hiçbir şey yoktur. Sadece senin O’nunla birlikte varolduğuna inandıkların hakkındaki vehmin vardır. Bu, şuna benzer, senin misalin şöyle bir adamın misaline benzer ki, o bir yerde geceler, sonra oradan çıkmak ister. Evin bir penceresinden bir ses işitir. Onu aslanın sesi zanneder. Ve onun dışarı çıkmasına mani olur. Sabah olunca, orada bir aslanın olmadığını, pencereden gelenin sadece bir rüzgârın sesi olduğunu, aslanın değil, aslanı tevehhüm etmesinin kendisini dışarı çıkmaktan alıkoyduğunu görür”⁷⁸⁵.

3.1.2.3.2.6. Nûreddin el-Berîfkânî

Şeyh Nûreddin el- Berîfkânî’nin *Telhisu’l-Hikem* adlı şerhinde 137. hikmet olan (yukarıda zikredilen Hikem şerhinde 140. hikmettir) bu hikmete dâir açıklamaları şöyledir (Berîfkânî, bu açıklamayı nazmen yapmaktadır) :

“Her varlığın üstünde gerçekten bir vehim vardır. Aslında onu yokluk çepeçevre sarmıştır. Her şey yoktur. O halde seninle Allah arasına giren hangi varlık vardır ki? Zira O’nunla birlikte hiçbir varlık yoktur. Aranıza giren perde, aslında yok olan bir şeydir. Sen ise, O’nunla birlikte var olduğunu vehmettin.

O halde bu sefihliği ve körlüğü üzerinden at. İster övgü, ister yergiyle olsun, yaratıklarla meşgul olmak, bir vehme, bir yokluğa, batıl bir şeye teveccüh etmek fail-i Hakîm’den gaflet etmek demektir. Benim şeyhim Letaifü’l-Minen’de mevcudun

⁷⁸⁵ Şarkâvî, *el-Menahu’l-Kudsiyye ale’l-Hikemi’l-Atâiye*, s.132.

vücudundan açıkça haber verir ve şöyle der: ‘Bu yaratıkların misali, bir gölge misalidir. İdrâk edenler için, bunların gerçek bir varlıkları olmadığı anlaşılır’”⁷⁸⁶.

Görüldüğü üzere Berîfkânî, Allah’la birlikte hiçbir varlıktan söz edilemeyeceğini, eşyanın varlığının bir vehim ve hayal olduğunu, bu varlıkların aslında hakiki bir varlığa sahip olmayan gölgeler olduğunu dile getirerek, vahdet-i vücût görüşünün en önemli dayanak noktasını kendi diliyle zikretmiştir. Onun şerhinde dikkat çeken bir nokta da özellikle vahdet-i vücûd’a dâir hikmetlerin şerhlerinde İbn Atâullah’ın *Letaifü’l-Minen* adlı eserinden, bu tasavvuf sisteminin bakış açısını destekleyen izahlara ve açıklamalara yer vermesidir.

3.1.2.3.2.7. İbrâhim eş-Şernûbî

Vahdet-i vücûd düşüncesi içinde yer alan bu hikmeti, 137. hikmet olarak açıklarken, Şernûbî, mârifete ermek isteyen müride, vusul yolunu da gösterecek kısa açıklamalarda bulunmuştur. Eşyanın birer gölge olduğunu vurgulayan Şernûbî; şu görüşlere yer vermiştir:

“ Hakîkatte, insan ile Allah arasına perde olacak hiçbir engel yoktur. Çünkü bütün varlık birer gölgedir. Gölge ise, bir şeye engel olamaz. Nitekim ağaçların ırmaklara yansıyan gölgeleri gemilerin orada yüzmelerine mani olmuyor. Ayrıca, eğer seninle Allah arasında gerçekten perde olan bir varlık olsaydı, bu takdirde o perdenin Allah’tan daha fazla sana yakın olması gerekirdi. Hâlbuki hiçbir şey insana Allah’tan daha yakın değildir. Demek ki, perde mevhumu şüphesiz vehmi bir emirdir”⁷⁸⁷.

Görüldüğü üzere, daha önceki hikmetlerin şerhlerinde de tesbit edilen durum, yani târihsel olarak Şernûbî’nin kendisinden önce şârih olarak ortaya çıkan Şarkâvî’nin yorumunu, özellikle “gölge-varlık” örneğini verdiğini ve aynen Şarkâvî’nin şerhini aktardığına şahit olunmaktadır. Dolayısıyla; Şernûbî, Şarkâvî’den, Şarkâvî öncülü olan Zerruk’tan, o da bu örnek ve yorumların asıl sahibi olan şârih Rundî’den aynen bu görüşleri alıp tekrarlayarak nakletmektedirler.

⁷⁸⁶ Berîfkânî, *Telhisu’l-Hikem Şerhu’l-Hikemi’l-Atâiye*, s.269-270.

⁷⁸⁷ Şernûbî, *(Şerhu) Hikemu İbni Ataullah*, s.71.

3.1.2.3.2.8. Said Havva

140. hikmete dâir, yani kâinatın O'nun varlığına nispetle yok hükmünde olduğuna dâir Said Havva yaptığı şerhte âyetlerden yardım alarak yorumlarını âyetlerle güçlendirmeyi tercih etmiş ve tüm mahlûkatın ancak Allah ile kâim olduğunu, çünkü hakiki ve mutlak tek varlığın, vücudun O'na âit olduğunu anlatmaktadır.

Said Havva bu hikmetin şerhinde şunları söylemektedir:

“Çünkü Allah’tan müstağni olan hiçbir vücud yoktur. Her şey Allah ile kâimdir. Allah ise, bizzaâtihî kâim olan bir varlıktır. Diğerlerinin varlığı ise ancak O’nunla kâimdir. Nitekim bu hakîkate Kur’ân’ı Kerim’de şöyle işaret edilmiştir: ‘Ey insanlar siz Allah’a muhtaçsınız.’ (Fâtır/ 35/15), ‘Allah O’ndan başka ilah yoktur. O, haydır, kayyumdur’ (Bakara, 2/255), ‘O evveldir, ahirdir, zâhirdir ve batındır’ (Hadid, 57/3)’

İnsan, sebepler âlemiyle hemhal olduğu için Allah’ın yegâne hâlık olduğunu unuttur. Ve rızkını şuradan buradan verdiği için de, rızkın Allah’tan olduğunu unuttur. Bu sebeple şâyet insan, vehim perdesini yırtabilirse, Allah’tan başka hiçbir müessirin, hiçbir fâilin olmadığını görür. Bütün eşyanın Allah’tan olduğunu, hepsinin varlığının ancak Allah ile kâim olduğunu anlar. İnsan bu mânânın şuuruna vardığı zaman vuslatın tadını almış olur ⁷⁸⁸.

Görüldüğü üzere Said Havva, tam olarak vahdet-i vücûda işaret eden açık bir dil kullanmamış, ancak tüm varlıkların varlığının Allah ile kâim olduğunu söyleyerek bir nevi, varlıkların kendilerinden kaynaklanan bir varlığa sahip olmadıkları için, gölge-vehim sayılabileceğini îmâ etmiştir.

3.1.2.3.2.9. Ramazan el-Bûtî

Said Ramazan el-Bûtî, 134. hikmet olarak zikrettiği bu hikmeti yorumlarken şu açıklamalarda bulunmaktadır:

⁷⁸⁸ Havva, s.406.

“Allah ile birlikte olan hiçbir şey var değildir. Bu ilmin kararı, mantığın kesin kabul ettiği şeydir. Bu hikmeti daha iyi anlayabilmek için, ifadede yer alan ‘maa’ (ma’iyyet) kelimesine dikkat etmek lazımdır. Çünkü bu kelime, benzerliği ve eşitliği ifâde edip, bir tarafın diğer bir tarafa tabi olmasını ortadan kaldırır. Âlem, bütün mevcut olan eşya ile doludur. Bunda hiçbir aklın şüphesi yoktur. Fakat bütün bunlar Allah ile vardır. Allah ile birlikte var değildir. Çünkü kâinattaki her yaratık, Allah’ın yaratmasıyla var olmuştur. Allah’ın onu icad etmesiyle mevcut olmuştur. Sonra, Allah’tan gelen bu icad faaliyeti, o mevcuttan kesilmiyor, devam ediyor. Allah’ın göklerin ve yerin kayyum olması mânâsı budur. Şâyet, kayyumiyet sırrı varlıklardan bir an yüz çevirse, hepsi yokluk karanlığına düşüp heba olup gidecektir. “gök ve yerin O’nun emriyle ayakta durması, O’nun âyetlerindedir.”(Rum, 30/25). “Yerlerinden kaymamamları için gökleri ve yeri, Allah tutuyor.”(Fâtır, 35/41). İşte bu âyetlerde geçen ‘takûmu ve yûmsiku’ (ayakta kalmak ve tutmak) fiilleri muzari fiil olup, devamlılığı ifâde eder. Bunun mânâsı şudur; gökler ve yerin varlığı ve ayakta durmaları, ancak Allah’ın sürekli olarak onları tutması ve sürekli olarak onları o görevleri başında bulundurmasıyla mümkündür. Öyleyse, bütün kainatta Allah’tan bağımsız olarak varolan, yani ‘Allah ile birlikte var olduğu’ sahîh olabilen hiçbir bağımsız varlık yoktur. Bilakis, gözlerin gördüğü bütün varlıklar, ancak Allah’ın başta yaratmasıyla, varetmesiyle varolmuştur ve her an O’nun varlığını devam ettirmesiyle, ayakta tutmasıyla, varlığını devam ettirmiştir”⁷⁸⁹.

Bûtî, İbn Atâullah’ın ‘eşyanın Allah’la birlikte varolmadığı’na dâir ifâdesindeki, ‘ma’iyyet’ (O’nunla birlikte) kelimesine dikkat çekmekte ve Atâullah’ın bununla normal varlıkları yok saymadığı, yalnız onların bağımsız bir şekilde kendi başlarına ikinci bir varlık olarak algılanmalarının doğru olmadığını söylemiştir. Yani, varlıkların var olmak ve varlıklarını devam ettirmek için Allah’a muhtaç olduğu üzerinde durmuş; ancak vahdete-i vücûdçu şârihlerin aksine, varlıkların bir vehim ve gölge olduğunu kabul etmemiş, hatta İbn Atâullah’ın sözlerinden de bu anlamın çıkarılamayacağını iddia etmiştir. Yani vahdet-i vücûdu kabul etmeyen klasik İslâm âlimlerinin görüşlerini seslendirmiştir.

⁷⁸⁹ Butî, *el-Hikemi’l-Atâiye Şerh ve Tahlil*, C.3, s.175-176.

İlginç olan, Bûtî, vahdet-i vücûd meşrebini kabul etmese de Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin sözlerinden övgüyle bahsetmektedir. Bu hikmetle ilgili olarak, bütün varlıkların Allah'tan geldiğini ve O'na bağlı bir varlıkları olduğunu dile getirirken; İbn-i Arabî'nin 'Tâiyye' kasidesinde söylediği şu ifâdelere yer vermektedir:

*“Öyle bir vücud buldum ki, onun ikincisini bulamadım. Her sanatta O Hakk'ı müşahade ettim. Bütün dünyada, Allah'tan başkasını arayan kimsenin durumu, serabın bulunduğu bir yerde su arayan kimsenin durumu gibidir”*⁷⁹⁰.

3.1.2.3.2.10. Kastamonulu Balıklızâde Ahmed Mâhir

Kastamonulu Ahmed Mâhir, 141. hikmet olarak zikrettiği bu hikmeti nazmen dile getirmektedir:

“Seni mahcub eden Hakk'tan değildir / Hakiki bir vücud-ı kevn-i mutlak

*Velâkin eyledi mahcub andan / Tevehhüm ettiğin mevcud ancak”*⁷⁹¹

Ahmed Mâhir, bu hikmetin şerhinde uzun uzun âlemin gölgeliği üzerinde durmuş, aşk ve vahdet deryasına yansıyan gölge tecellilerin kudret eserlerinin, Hakk'ın şuhûduna hicap olamayacağını anlatmıştır. Ona göre hicabın hakîkatı, ancak müridin hicap vehminden ibarettir. Ayrıca, Ahmed Mâhir, *Letâîf*'ten yahut Rundî veya Şarkâvî'den bahsetmeden ve isimlerini zikretmeden, daha önce onların İbn Atâullah'tan naklen zikrettiği rüzgarın sesini aslan kükremesi sanan olayı ifade ederek, netice olarak Hakk'ın varlığına karşı kâinatı perde görenin vehmi de, bu aslan vehmi gibidir der⁷⁹².

3.1.2.4. 144. Hikmet ve Hikmetin Yorumları

144. Hikmet:

"الاكوان ثابتة باثباته و محوطة باحدى ذاته."

⁷⁹⁰ Bûtî, *el-Hikemi'l-Atâiye Şerh ve Tahlil*, C.3, s.178.

⁷⁹¹ Kastamonulu, *Hikem-i Atâiye Şerhi*, s.241.

⁷⁹² Kastamonulu, *Hikem-i Atâiye Şerhi*, s.241.

“Kâinat, O’nun var etmesiyle vardır. Tek ve yüce varlığına nazaran ise, yok hükmündedir”⁷⁹³.

3.1.2.4.1. Vahdet-i Vücûd Açısından 144. Hikmetin Değerlendirilmesi

“O’nun vechinden başka her şey helâktedir. Hüküm O’nun ve nihâyet döndürölüp O’na götürüleceksiniz”⁷⁹⁴.

144. Hikmetin anlamını neredeyse birebir destekleyen bu âyetin açıklamasında, İbn Arabî’nin yorumunu şerheden Avni Konuk şöyle demektedir:

“...Bu taayyün dediğimiz perde, müteayyin olan Vücûd-i Hak üzere istila edip onu setr eder. Maahaza bu taayyün perdesinin sebatı yoktur. Kasas Suresi 88. âyet-i kerimesinde işaret buyurulduğu vech ile vücud-i Hakk’ın nuru, anen-fe-anen bu perdeleri yırtar. Şu halde taayyün, zat-ı Hakk’a nazaran ‘mel’un’ ve ‘matrud’ olur. Ey talib-i irfan, eğer sen bu taayyün perdesinin arkasında Hakk-ı müteayyini müşahade edersen, hakîkati hicapta müşahade etmiş olursun. Ve seni, ‘ben, ben’ demeğe sevk eden şey, ancak taayyününden ibarettir”⁷⁹⁵.

Füsu’l-Hikem’in ikinci cildinde 6 yerde aynı âyet, vahdet-i vücûdun delili olarak sunulmuştur.

Füsûs şârihi Ahmed Avni Konuk, bu âyetin şerhi bâbında şu görüşlere yer vermektedir. Ona göre, bizim varlık dediğimiz şey, bu müteayyin olan vücudumuzdur. Halbuki onlar, ilâhi isimlerin sûretleri olan a’yân-ı sâbitenin sûretleridir. Ve bizim sûretlerimiz ile ortaya çıkıp gözüken de ancak Vücûd-u Hak’tır. Böyle olunca bizim vücudumuzun istiklâli ve kendi başına bir varlığı yoktur. Ancak vücud-u Hak’ka muzaf olan bir vücud-u itibarîdir. Bu izâfî olan vücudlar ise, buz gibi eriyip daima helak olmada ve Hakk’ın zâtı bâki kalmaktadır⁷⁹⁶.

⁷⁹³ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.32.

⁷⁹⁴ *Kasas*, 28/88.

⁷⁹⁵ Konuk, *Füsûs’ül-Hikem Tercüme ve Şerhi*, C.I, s.167.

⁷⁹⁶ Konuk, *Füsûs’ül-Hikem Tercüme ve Şerhi*, C.II, s.135.

“Allah göklerin ve yerin nurudur”⁷⁹⁷ buyurulmuştur. Birçok müfessir, ‘Hak’ kelimesini ‘vücud-u sırf’ olarak belirtmişlerdir⁷⁹⁸.

Abdulgâni en-Nablûsi de, bu âyeti bütün mevcutların varlığı olan ve kendisinden başka; varlığı olan bir mevcudun olmadığı Vücûd-u Hak’ın delili olarak göstermiştir⁷⁹⁹.

“Ancak azamet ve ikram sahibi olan Rabbinin zâtı bâki kalacaktır”⁸⁰⁰.

Âyetindeki ‘vech’e de Zât mânâsı verilmiştir. Mutasavvıflara göre, her iki âyetteki ‘vech’den murad Zât’tır. Mevlânâ ‘vech’i tecelli olarak tefsir eder. “Hz. Muhammed gazap ateşiyle, şehvet dumanından pak olduğu için, her nereye baksa, orada Allah’ın vechinin tecellisini görürdü” demiştir⁸⁰¹.

144. Hikmeti destekleyen bazı hadîs-i şerîfler de vücut düşüncesinde olan ilim adamlarının temel argümanları arasında yer almaktadır. Vahdet-vücud nazariyesinde, bilhassa İbn Arabî’nin ontolojik varlık mertebelerinde ilk sırayı alan “âmâ”yla ilgili bir hadîs-i şerîf de, bu nazariyyeye delil olarak sunulmaktadır:

“Ashab-ı Kiramdan Ebû Rezin el-Ukayli, Cenab-ı Fahr-i Âlem’den ‘Halk-ı mahluktan mukaddem Rabbimiz nerede idi? Diye sordu. Onlar da cevaben ‘Fevkinde ve tahtında hava olmayan âmâ’daydı.’ Buyurdular. Âmâ lügatte ‘ince bulut’ anlamındadır. Ehlullahtan bazılarının istilahında ‘hazret-i ahadiyyet’ten ibarettir. Zira mertebe-i ahadiyyeti Hakk’ın kendisinden gayri kimse bilmez. Ve o mertebe hicab-ı Celal’dır. Ve bazılarının istilahında, menşe-i esma ve sıfattan ibaret olan ‘hazret-i vahidiyyet’ten ibarettir. Zira ‘âmâ ‘rakik bulut’ mânâsındır. Ve bulut yer ile gök arasına hail olur. Ve bu hazret-i vahidiyyet dahi, sema-i ahadiyyet ile arz-ı kesret-i halkıyye arasına hail olur”⁸⁰².

144.Hikmetle ilintili olarak zikredilebilecek diğer bazı hadisler de şöyledir:

⁷⁹⁷ Nur, 24/35.

⁷⁹⁸ İsmail Fenni, **Vahdet-i Vücud ve Muhyiddin Arabi**, İstanbul, 1928, s.43

⁷⁹⁹ Nablusî, **Ariflerin Tevhidi**, s.23.

⁸⁰⁰ *Rahman*, 55/27.

⁸⁰¹ Tâhir’ul-Mevlevî, **Şerh-i Mesnevi**, s. 3/1396; Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.242.

⁸⁰² Konuk, **Fusûsu’l Hikem Tercüme ve Şerhi**, C. II, s. 299.

"Ben ahfâdayım" hadis-i kudsîsi; yukarıda zikredilen 144.hikmetin açıklaması babında oldukça önemli bir hadis-i şeriftir. Vahdet-i Vücut düşüncesi açısından Avni Konuk şu yoruma yer vermektedir:

*"Hak Teâlâ hazretleri 'Ben ahfâdayım' buyurur. Ve o hacerin esrar-ı acîbesi vardır. Ve o kalpte bir nükte-i zâtiyyedir. Yani kalbin zâtı olan bir nokta-i mahsusasıdır. Kalp mevcut olan mahalde mutlaka O da bulunur. Göz de mahall-i rü'yet olan bebek gibidir. Göz olan yerde bebeğin bulunmaması kabil değildir"*⁸⁰³.

*"O, altında hava, üstünde hava olmayan bir âmâdaydı. Arşını ise, su üstüne yaratmıştır"*⁸⁰⁴. 'Âmâ' kelimesi 'Allah'la beraber hiçbir şey olmaması şeklinde tefsir edilmiştir⁸⁰⁵. "Allah vardı ve ondan önce hiçbir şey yoktu. Arş'ı da su üstündeydi. Ondandır gökleri ve yeri yarattı. Zikir'de her şeyi yazdı"⁸⁰⁶.

Muhakkikin, 'şimdiki halde yine öyledir' izahını ekledikleri bu hadisi, şârih Avni Konuk'a göre İbn Arabî; sırf vahdet-i vücûdu tefhim için kabul eder ve bu mânâyı dâire ve pergel örneğini vererek açıklar:

*"Havas için bir sır vardır. O da budur ki, nokta-i dâire muhitin vücudunda asıldır. Ve her ne vakit vücuden veya farazıyyen bir küre takdir etsen, senin için bir nokta takdiri lazımdır ki, o da onun merkezidir. Ve noktanın vücudundan muhitin vücudu lazım gelmez. Ve bu dâireden vücud-i fâil pergâr denilen zabıtın re'isidir. Ve vücuda dâire yoktur. 'Allah vardı ve onunla beraber hiçbir şey yoktu' Ve onun iki fahzı cuden ve icaden onun mebsuta olan elleridir. Ve fahzın biri noktaya muhtassdır ki, 'yed-i gayb ve melekût-i ala'dır. Ve fahzın biri de muhite muhtassdır ki, 'âlem-i mülk ve şehâdet'tir. İmdi biri 'emr' biri 'halk' içindir"*⁸⁰⁷.

Sadreddin Konevi ise, bu hadisi Fatihâ Sûresi'nin birinci kısmının sırrının âit olduğu makam olarak ele alır: "Varlıkların ilk derecesi, onların 'gâib' ve mânâ

⁸⁰³ Konuk, **Tedbirât-ı İlâhiye ve Şerhi**, s.385.

⁸⁰⁴ Tirmizi, *Tefsir-ü Sure*, 11; İbn Mace, *Mukaddime*, 13; Ahmet b. Hanbel, 4/11-12; Rudâni, C.5, s.226.

⁸⁰⁵ Rudâni, C.5, s.226.

⁸⁰⁶ Buhari, *Bed'ul Hak*, 1, IV,72-3; *Mağazi*, 67,V,15;74, V,122; *Tevhid* 22, VIII,175; Tirmizi, 3951; Rudâni, C.5, s.226.

⁸⁰⁷ Konuk, **Tedbirât-ı İlâhiye ve Şerhi**, s.95.

açısından asıl'dan farklı olmayışlarıdır. Bunun sebebi, Hz. Peygamberin hadisinde dile getirilmiş olan açıklama ve hükümdür: “Allah vardı, O’nunla beraber hiçbir şey yoktu”.

İşte Fatıha’nın birinci kısmı, bu makama âittir. Eşya ezelde Hak’tan başka bir şey değil, O’nun aynı oldukları için birliğe neden olan şeyin hükmü, farklılığa neden olan şeyin hükmünden daha güçlü ve baskındır”⁸⁰⁸.

Prof.Dr. Mustafa Tahralı'nın İbn Arabî'nin kutsî hadisleri ele alış şekline (söz konusu yorum, incelediğimiz hikmetin vahdet-i vücûdla ilişkisini anlamamıza imkan sağlamaktadır) dâir yorumu oldukça dikkat çekicidir ki, klasik ekol ile vücut ekolünün ontolojik bakış açısı arasındaki temek farkı vurgulamaktadır:

“İbn Arabî’nin yorumlarında dikkat çeken esas nokta, onun (incelediğimiz) hadis-i kudsiyi, Hakk’ın “vücut”u konusuyla ilgili olarak değerlendirmesi ve ona göre mânâlandırmasıdır. Denilebilir ki, İbn Arabî’nin hususiyetlerinden biri de, ‘ilâhî’ meseleleri Hakk’ın vücut sıfatıyla birlikte incelemesi ve “vücut” anlayışını hiçbir konuda ihmal etmemesidir. Her ne kadar bütün mü’minler Hakk’ın varlığının ‘her yerde hazır ve nazır olduğu’na inanırlarsa da, Hakk’ın ‘zamandan ve mekandan münezze’ oluş keyfiyeti dolayısıyla ‘tenzih’i ön planda tutarlar. Hakk’ın varlıklarla olan münasebetini, kendi akıl, his ve ilimlerine göre Hakk’ın sadece ilim, kudret, işitme, görme v.s. gibi sıfatlarıyla alakalı kabul edip Hak ile varlıklar arasındaki münasebette ‘vücut’ sıfatından bahsetmezler. Bu ise, pratik hayatta ve ilimde, iman edilenin aksine olarak, sanki Allah’ın ‘vücut’ sıfatı yokmuş gibi bir neticenin karşımıza çıkmasına sebep olmaktadır. Bu durumsa mü’min, âlim ve mütefekkirin, mutlaka çözmesi gereken ‘fîli’ bir çelişki olarak görünmektedir. Bu konuda, İbn Arabî’nin çözümü hem ‘tenzih’ ve hem de ‘teşbih’in birlikte mütâlaa edilmesidir”⁸⁰⁹.

⁸⁰⁸ Konevi, **İlahi Nefhalar**, s.20.

⁸⁰⁹ Tahralı, **İbn Arabî’de Bir Hadis-i Kudsî’nin Yorumu, “Nurlar Risalesi”**, İstanbul, 2001, s.41-43.

3.1.2.4.2. Hikem Şârihlerinin 144. Hikmete Dair Şerh ve Yorumları

3.1.2.4.2.1. İbn Abbad er-Rundî

İbn Abbad er-Rundî'nin 141. hikmet olarak verdiği bu hikmete dâir yorumları şöyledir:

“Varlıklar, bağımsız olarak mutlak yokluktur. Bunların varlık vasfı, ancak Allah'ın var etmesiyle meydana gelmiştir. Varlıklar için sübut vasfı, arazi bir emirdir. Kesin olarak söylenmesi gereken şey, Allah'ın ehadiyyetinin varlığıdır. Ehadiyyet, vahdette bir mübalağadır. Ehadiyyet ancak; daha mükemmeli, daha güçlüsünün tahakkuk etmesinin imkânsız olduğu bir vahdette tahakkuk eder. Bu hakîkatın bir gereğiye, varlıkların yokluğu, görünmeyecek kadar silinmesi ve batıl olmasıdır. Zira onların görünmeleri durumunda ehadiyyet olmaz. Eğer görünseydi, ehadiyyet olmazdı ve orada sayılı varlıklar olurdu. Ve bir duâlîte olurdu”⁸¹⁰.

“Birisi de şöyle demiştir:

‘Zat-ı akdes tarafından sereyan eden (tecelli eden) bir sır, beni yok etti. Fakat beni mahkum ettiği bu fena ile beni diriltti. Beni bekaya çevirdi. Ta ki, O'nun hazretinin cemalini bütün varlığımla ifâde edeyim./O'nun melekûtunda, acayıpliklerine garkoldum. İkincisi olmayan bir varlıktan başka kimse ile karşılaşmadım⁸¹¹.’

İbn Abbad Rundî'nin yukarıdaki şerhine bakacak olursak, mahlûkatın Hakk'ın ehadiyyetine nazaran yok hükmünde olduğunu anlatan 144. hikmeti izah etmek için, önce ehadiyyet-vahidiyyet kıyaslaması yaptığını görürüz. Ehadiyyeti, mübalağalı bir vahidiyyet olarak anladığını; daha sonrasındaysa fenanın ardından gelen beka ile birlik-ehadiyyet sırrının yaşandığını anlattığı görülmektedir ve nihâyet son olarak İbn Atâullah'tan alıntı yaparak *Letaif*'te geçen nazım şeklindeki tavsiyelere yer vererek, 144. hikmetin şerhini tamamlamaktadır. Ki bu tavsiyeler sayesinde Rundî'ye göre; Hakk'tan başkasının müşahadesinden yüz çevirmek ve bu sayede varlık vehminden

⁸¹⁰ Nifzî, *Kitabü Şerhi'l-Hikem*, s. 316-317.

⁸¹¹ Nifzî, *Kitabü Şerhi'l-Hikem*, s. 316-317.

kurtularak, hikmette öne sürülen ‘kâinat O’nun varlığının birliğine nazaran yok hükmündedir’ hakîkatinin yaşanmasını sağlanacaktır.

3.1.2.4.2.2. Muhammed el-Fâsi Zerruk

Muhammed Zerruk, bu 144. hikmeti açıklarken; hikmetin özellikle sebeplere dayanıp güvenme anlayışı ile sâfi bir şuhud ve müşâhadeye sahip olma halini karşılaştırmak için bir dayanak noktası olarak kullanarak şerh etmektedir.

Şeyh Zerruk, bu hikmeti açıklarken şu ifâdelere yer vermektedir:

“Bu hikmetin mânâsı şudur: Sen Allah’ın varlığını isbat için mahlûkata baktığın zaman onları var görürsün. Şâyet onlara, bağımsız olarak baksan, içinde bulundukları fakirlik, noksanlık ve bağımlılık özelliklerinden ötürü onların yok olduğunu görürsün. İbn Atâullah, Tenvir’de sebepler konusunu işlerken şu görüşlere yer vermiştir: ‘Burada anlaşılması gereken şudur ki, vücut olarak sebepler kaçınılmazdır ama şuhut olarak onları görmezlikten gelmek gerekir. Öyleyse, Allah hikmetiyle nasıl onları isbat etmişse, sen de öyle isbat et. (var kabul et). Kendi bilginden ötürü de ona dayanma.’

Mârifetin özü ve sebeplere riâyetin en can alıcı noktası budur. Varlıklar, Allah tarafından yaratılması haysiyetiyle muteber olduğuna göre, onların (sebeplerin) sana sırt çevirmesi veya lehine olması halinde de sadece Allah’a bakmak gerekir. Bu sebeple, mahlûkat seni övdüğü zaman, sen kendi nefsine hakîkatin hükmüyle bak. Onun mutlaka kusurlu, yerilmeye layık olduğunu görürsün”⁸¹².

Görüldüğü üzere şârih Zerrûk’un bu hikmete dair yorumları, vahdet-i vücûdu yansıtan bir bakış açısından çok, esbab, müsebbibü'l-esbab arasındaki ilişkiyi vurgulamaya yönelik olmuştur.

3.1.2.4.2.3. Ahmed el-Aksarâyî

Bu hikmetle ilgili olarak şârihlerden Aksarâyî, 148. hikmet olarak bu hikmeti naklettikten sonra şunları söylemektedir:

⁸¹² Zerruk, **Hikem-u İbn Atâullah**, s. 297.

“Ben derim ki, Allah’ın kâinata fiil ve sıfatlarıyla zâhir olması, Allah’ın onu varetmesiyle, onların varlıklarının sabit olmasını (gerçekten varolmalarını) gerektirir. Bu şuhud derecesinde bir mertebedir. Bu hakikatten gafil olanlar, onları müşahade etmekten, Hakk’ı müşahade etmekten geri kalmışlardır. Bu bir şuhudî mertebedir. Kim bunu bilmezse, kâinatı müşahade etmekten dolayı, Allah’ın onu varettiğini müşâhade etmekten geri kalır. Yine kâinatın kendi varlığında zâtı cihetiyle yok olduğunu, ancak Allah’ın onu varetmesiyle varolduğunu müşâhade etmekten geri kalır. Onun her an Allah’a olan ihtiyacını ve bu ihtiyacını gidermeye yönelik her an görünen Allah’ın yardımını müşâhade etmekten geri kalır. Allah’ın sıfatlarının vahidiyyetinden ve zât-ı akdesinin ehadiyyetinden tecelli eden kâinat; zâtıyla ve bağımsız olarak sabit vasfıyla ve muhtaç olduğu bütüin levazımatıyla yoktur. Zira zât-ı ehadiyyetin başka şeylerle hiçbir nisbeti olmadığı gibi, başka hiçbir şeyin de hiçbir yönden O’nunla münasebeti (nisbeti) yoktur. Her iki cihetle de sen, bir yokluk içindesin. Sana düşen sende varolduğu zannedilerek yapılan övgülerden gözlerini kaydırmandır”⁸¹³.

Şârih, ehl-i sünnet âlimlerinin savunduğu ‘eşyanın hakîkati sabittir’ görüşündedir. Said Havva ve Aksarâyî de aynı görüştedir. Ancak onların kâinatın kendi başına bir varlığı olduğu iddiasını reddettiğini, Allah varetmemiş olsa, mükevvenat için kendi başına bağımsız bir varlığı yoktur dediklerini anlamak gerekmektedir. Ancak Hakk’ın ehadiyyetinden tecelli edip zuhura gelen kâinatın varlığı, bu iki şârih tarafından hayal değildir denerek kabul edilmiş, ancak mutlak sûrette bu varlığın ancak bir tecelliden ibaret olma hasebiyle bağımsız bir varlığının olmadığı dile getirilmeye çalışılmıştır.

3.1.2.4.2.4. İbn Acîbe

İbn Acîbe, 144. hikmeti şerh ederken, vahdet-i vücûd ekolünün tartışılan en temel sorularının hepsine cevap veren, hatta şerhettiği birkaç paragraflık açıklamaları birer tez yahut kitap konusu olabilecek kadar zengin olan yorumlara yer vermiştir. Söz konusu argümanlarından bazıları şunlardır: ‘eşyanın hakikikati sabit midir’, ‘eşyanın hakîkati sabit değilse eşya bir hayalden mi ibarettir? Eğer öyleyse kulun durumu

⁸¹³ Mevâhibî, *İhkâmu’l-Hikem Şerhi’l-Hikemi’l-Atâiye*, s. 193.

nedir?’, ‘Zât’ın ehadiyyetine nisbetle kâinatın varlığı ve yokluğu nasıl ifâdelendirilmelidir?’

Bu yorumlardan ilk üç paragraf er-Rundî’nin şerhinden aynen ıktibas edilmiştir. Bununla beraber geri kalan kısım son derece zengin ve önemli bir içeriğe sahiptir. İbn Acîbe, bu 144. hikmeti yorumlarken şu görüşleri kaydetmektedir:

“Derim ki, varlıklar (mükevvenat) şehâdet âleminde görünen şeylerdir. Veyahut şöyle de denebilir; tekvin (yaratılış) âlemine dâhil olan her şeydir. Bu mükevvenat, Hakk’ın varlığıyla vardır, O’nun ayakta tutmasıyla ayaktaadır. O’nun sabit kılmasıyla sabittir. Ta ki, onlarla tanınsın. Zâtının ehadiyyetiyle, silinmişlerdir, yokturlar, çünkü tek varlık sahibi O’dur. Bu sebeple, kim bu varlıkları; bağımsız olarak var kabul ederse, O; O’nu bilmiyor. Ve O’nun perdelemesiyle, yaratıcısının şuhudundan perdelenmiş demektir. Ama kim, bunların varlığını Allah’a bağımlı olarak var kabul ederse ve onların perdelemesiyle yaratıcının müşahadesinden alıkonursa o kimse, bu varlıklar hakkında cahildir. Kim de, onların varlığını Allah’a bağlarsa, O, onların hakkında ârifdir ve onların vasıtasıyla onların mevlasını müşâhade etmiş demektir. Varlıklar için, sübut vasfı, arazî bir emirdir.

Kesin olarak söylenmesi gereken şey, Allah’ın ehadiyyetinin varlığıdır. Ehadiyyet, vahdette bir mübalağadır. Ehadiyyet ancak; daha mükemmeli, daha güçlüsünün tahakkuk etmesinin imkânsız olduğu bir vahdette tahakkuk eder. Bu hakîkatin bir gereğiye, varlıkların yokluğu, görünmeyecek kadar silinmesi ve bâtil olmasıdır. Zira onların görünmeleri durumunda ehadiyyet olmaz. Eğer görünseydi, ehadiyyet olmazdı ve orada sayılı varlıklar olurdu. Ve bir duâlîte olurdu. Şâir şöyle demiştir:

‘Rab, kul ve zıddın nefyi;

Öyle mi? Ona dedim ki, benim nezdimde böyle bir şey yok.

O şöyle dedi: Peki yanınızdaki nedir?

Dedik ki: Yokluğun varlığı, varlığın yokluğudur.

Hakk'ın terkiyle, Hakk'ın tevhididir.

Benim dışındaki Hakk, yoktur.'

Yani; Allah'ın zıddını nefyettiğiniz halde, rububiyyetin zıddının olmadığını bildiğimiz halde, nasıl olur da, bağımsız olarak kulun varlığını kabul ediyoruz. Çünkü bağımsız kulluk vasfı, rububiyyet vasfına zıddır. Hak olan, gerçek olan şudur ki, yüce Allah; cem'in; tecellileriyle fark'ın kalıplarında tecelli etmiştir. Ubûdiyyetin kalıplarını izhar etmekle, ortaya koymakla, rububiyyetin azametiyle zâhir olmuştur. Dolayısıyla O'nunla birlikte hiçbir şey yoktur...

Yokluğun varlığı demek, mâsivanın bağımsız olarak yokluğunun var olduğu mânâsındadır. Yani bize göre, mâsivanın yokluğu vardır; nefsin varlığı ise yoktur. Hakk'ın terkiyle, Hakk'ın tevhidînin mânâsı ise şöyledir: Mâsivanın, hak ve hakkaniyetini (bağımsız varlığını) terk etmekle, Hakk Teâlâ'nın hakkı olan tevhid ispat edilmiş olur. Bunun içindir ki, bu hakîkati fena lisaniyle şöyle demiştir: 'Yegâne varolan benim. Benim dışında Hakk, yoktur'”⁸¹⁴.

İbn Acîbe'nin bu hikmete dair yaptığı detaylı şerhinden anlaşıldığı üzere o; mâsivanın yokluğunu kabul etmekte ve aynı mânâ üzere nefsin varlığının yokluğundan başka bir seçeneğe ihtimal vermemektedir. Tamamen vahdet-i vücud düşüncesinin bir yansıması olan bu görüşleriyle o; Allah'ın zıddını nefyettiğiniz halde, rubûbiyyetin zıddının olmadığını bildiğimiz halde, bağımsız olarak kulun varlığını kabul etmenin imkansızlığına inanmaktadır. Çünkü bağımsız kulluk vasfı, rubûbiyyet vasfına zıddır.

3.1.2.4.2.5. Abdullah b. Hicazi Şarkâvî

Şarkâvî 144. hikmeti şerh ederken; âriflerin gözünde neden ehadiyyetin zuhurdan münezzeh olarak algılandığını, bu bağlamda ehadiyyete nisbeten kâinatın yok hükmünde olmasının ne anlama geldiğini, öte yandan vahidiyyete nisbetle zuhurun neden dalgalı bir deniz gibi algılandığını anlatmaktadır. Şarkâvî'nin 153. hikmet olarak zikrettiği bu 144. hikmete ilişkin açıklamaları şöyledir:

⁸¹⁴ Şazeli, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem li İbn Atâ es-Sekenderî*, s.270-271.

“Varlıklar, zâtı itibâriyle adem-i mahzdır. Varolmaları ancak Allah’ın varetmesiyle olmuştur. Yani varlık vasfı ve sabit olmanın tahakkuk etmesi, ancak Allah’ın varetmesiyle, sabit kılmasıyla olmuştur. Sübut, (yani bir şeyi varlıkta durdurmak) arızî bir emirdir. Varlığı hakiki sabit olan ancak O’dur. Bunun içindir ki, İbn Atâullah, ‘zâtının ehadiyyetine nisbeten her şey silinip gitmiştir, yoktur’ demiştir. Yani, kim, O’nun zâtının ehadiyyetine bakarsa, kâinat için, hiçbir sübut, hiçbir varlık bulamaz. Onların, varlığının sabitliği, ancak, vahidiyyet açısından görülür”⁸¹⁵.

Görüldüğü üzere Şarkâvî'ye göre; âriflerin nazarında, zuhûrdan münezzeh olan ehâdiyyet, mutlak zât-ı akdesi ifade eder. Yani kâinatın aynalarında hâlis bir şekilde zuhûru söz konusudur. Şârihe göre, Vâhidiyyet sırrı ise, kâinatta zâhir olan zât-ı akdesin zuhûrunu ifade eder. Böylece, Cenab-ı Hakk'ın onda zuhûr etmesi cihetiyle kâinat varlıklarında bir sübut, bir varlık söz konusu olur. Bu sırta binaendir ki, ehl-i tasavvuf işaret diliyle 'ehâdiyyet dalgasız bir denizdir, vâhidiyyet ise, dalgalı bir denizdir' demişlerdir. Onlara göre, Yüce Allah, bir deniz gibidir, kâinatta varlıklar ise, o denizin tahrik etmesiyle vücuda gelen dalgalar gibidir. Bu dalgalar, denizin ne aynıdır, ne de gayrıdır. Şarkâvî, zikrettiğimiz bu örnekleri vererek âriflerin tevhitten anladığının bu olduğunu dile getirmektedir.

3.1.2.4.2.6. Nûreddin el-Berifkâni

Berifkâni bu hikmeti nazmen şerh ederken şunları söylemektedir:

"Kâinatın varlığı O'nun varetmesiyledir. Yokluğu ise Ehâdiyyet-i zâtiyyesi iledir. Onların bulunduğu yere baktığın zaman ya adem (yokluk) vardır veya Allah vardır. Bunu bil!"⁸¹⁶.

Bu hikmete dâir oldukça kısa bir şerhte bulunan Berifkâni'nin; vahdet-i vücut düşüncesinin en temel argümanı olan 'kâinatın yokluğu, varlık sahibi tek varlığın bizzât Hak' olduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

⁸¹⁵ Şarkâvî, el-Menahu'l-Kudsiyye ale'l-Hikemi'l-Atâiye, s.136.

⁸¹⁶ Berifkâni, Telhisu'l-Hikem Şerhu'l- Hikemi'l-Atâiye, s.273.

144. hikmetle (Berîfkânî'nin şerhindeki metinde 141. hikmete tekabül etmektedir) ilgili olarak Berîfkânî şerhini tahkik eden muhakkik Muhammed Ahmed Mustafa el-Keznî'nin dipnottaki açıklamaları, tam anlamıyla vahdet-i vucut meşrepli bir sûfinin inancını yansıtmaktadır:

“Kainat zaten ‘adem’dir. Ancak Allah’ın varetmesiyle varolmuştur. Yaratıklar için subut (var olmak) arızî bir iştir. Gerçek anlamda varlığı sabit olan sadece Allah’tır. Allah’ın varlığı ise, O’nun ehadiyyetinin varlığıdır. Ehadiyyet ise, vahdetteki mübalağayı ifâde eder. Böyle bir ehadiyyet ise, ancak kendisinden daha güçlü, daha mükemmel bir şeyin olmadığı bir vahdetle mümkündür. Bu sebeple, kâinatın yok olması, varlığının kale alınmayacak kadar bâtil olması, hakikat-i ehadiyyetin gereğidir. Zira eğer ehadiyyet olmasa, orada taaddüd olur”⁸¹⁷.

Yukarıdaki yorumda “sayılı varlıkların olması gerekir ki bu vahdete aykırıdır” mânâsına işaret edilirken ‘ehâdiyyet’ kavramından söz edilmektedir. Ehâdiyyetten bahsedilince vâhidiyyet de akla gelmektedir. Ehâdiyyet, vahdet ve vâhidiyyet kavramları birlikte mütalaa edilir. Vahdet, Allah’ın birliğini ifâde eder, vâhidiyyet ise, Allah’ın bütün kâinatın yegâne Rabbi olduğunu ifâde eder. Ehâdiyyet ise, bir atomdan güneş sistemine kadar, en küçükten en büyük varlığa kadar, bizzat her şeyin yanında hazır olup, tedbirini gören Rab demektir. Buna bir misal verecek olursak, güneşin dünyanın her tarafını birden kuşatması ‘sırr-ı vâhidiyyet’e bir misaldir. Güneşin; ışıyla yedi rengiyle, ısıyla, her parlak cismin içerisinde, hatta en küçük bir cam parçasında, bir su damlasında bizzat yansıyarak görülmesi ‘sırr-ı ehadiyyet’i ifâde eder. Bütün kâinatın dizginin Allah’ın elinde olması ‘sırr-ı vâhidiyyet’i; zerrelere kadar her bir parçasının tek tek dizginin O’nun elinde olması, anahtarının O’nun yanında olması, varlığıyla bütün yönleriyle O’nun emri ile hareket etmesi, yürümesi, bir ‘sırr-ı ehâdiyyet’i ifâde eder⁸¹⁸.

Yani, yukarıdaki şerhte ‘Ehâdiyyet ise, vahdetteki mübalağayı ifâde eder.’ cümlesiyle, az önce zikrettiğimiz ehâdiyyet sırrına değinilmiş ve Allah’ın ilim ve kudretiyle bütün varlıklarda tecelli ettiğine işaret edilmiştir. Dolayısıyla her şey Allah’ın

⁸¹⁷ Berîfkânî, **Telhisu’l-Hikem Şerhu’l-Hikemi’l-Atâiye**, s.273.

⁸¹⁸ Said, Nursi, **Sözler**, Envar Neşr., İstanbul, 1994, s.193-194; Nursi, **Mektubat**, Envar Neşr., İstanbul, 1994, s. 234-235, 247-248; Nursi, **Şualar**, Envar Neşr., İstanbul, 1995, s.658-660.

isim, sıfatlarının tecellisi ve fiillerinin eseridir. Bu açıdan bakıldığında ‘Lâ mevcûde illâ hû’ veya ‘Lâ meşhûde illâ hû’ demek oldukça yerindedir.

Muhakkik’in bu yorumu; yani tüm kainatı ‘adem’ olarak görmesi ve yaratıkların varlığının gerçek, hakiki bir varlık değil; ârızî bir varlık olduğu görüşünü dile getirmesi, hiç şüphesiz vahdet-i vücûd prensipleriyle en temel noktada örtüşmektedir.

3.1.2.4.2.7. İbrâhim eş-Şernûbi

Şernûbi, bu 144. hikmeti 141. hikmet olarak zikretmekte ve bu hikmeti şerhederken, eşyanın sabitliği sorununa değinmekte ve Allah’ın ehâdiyyet-i zâtiyyesine nisbeten yoktur dediği kâinatın; ancak vâhidiyyet mertebesinden bakıldığında sabit bir varlığının olabildiğini, mâsivanın ancak o zaman varlık giyinebildiğini belirtmektedir. Bu hikmeti şerhederken Şernûbi; şu yorumlara yer vermektedir:

“Yani, mükevvenat (varlıklar), kendi zâtı itibariyle, mahz-ı ademdir. O’nun sabit bir varlığa sahip olması, ancak Allah’ın onu yaratması ve ona bir varlık vermesiyle olmuştur. O’nun varlıktaki zuhuru, arızî bir emirdir. Yoksa o hakikat nokta-i nazarından Allah’ın ehadiyyet-i zâtiyyesine nisbeten yoktur (mahvolmuştur). Bu sebeple, kim Allah’ın ehadiyyet-i zâtiyyesine bakarsa, kâinat için sabit bir vücud olduğunu görmez”⁸¹⁹.

Yorumlarından anlaşıldığı üzere Şernûbi’ye göre, mâsivaya sâbit bir vücud vermek, ancak vâhidiyyete bakmakla olur. Çünkü ârifler yanında, ehâdiyyet mutlak zâttır. Yani, kâinatın aynalarında tezâhür etmeden varoluşu gösteren bir sırdır. Vâhidiyyet ise, kâinatta tezâhürü olan zattır. Bu nazarla bakıldığında, Hakk’ın orada tezâhüründen ötürü, kâinatda sabit bir varlık söz konusu olur. Bu gerçeği ifade etmek için Şernûbî de ‘Ehâdiyyet hiçbir dalgası olmayan bir denizdir. Vâhidiyyet ise, dalgalanan bir denizdir.’ örneğini vermektedir. Şârihe göre, Allah; bir deniz gibidir,

⁸¹⁹ Şernûbî, (Şerhu) Hikemu İbni Ataullah, s. 72.

kâinat ise o deniz tarafından tahrik edilen dalgalar gibidir. İşte bu dalgalar ne denizin aynısıdır ne de gayrısıdır. Ona göre, âriflerin tevhid anlayışı da bu merkezdedir⁸²⁰.

3.1.2.4.2.8. Said Havva

Said Havva 144. hikmetle ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır:

“Şu bir gerçektir ki, kâinat Allah’ın onu var etmesiyle, vucud vermesiyle varolmuştur. Kâinat Allah’ın varetmesiyle varolmakla beraber, kim Allah’ın ehâdiyyetini, vâhidiyyetini, zâtında bir, sıfatlarında bir, efâlinde bir olduğu düşüncesinden zevk alırsa, kâinatın sûreti onun kalbinden silinir gider. Artık o, fail olarak sadece Allah’ı görür. Atâullah’ın bu sözü, bir çok nasların içeriğinden alınmış bir üründür. Bazı, şâz olan yoldan çıkmış fırkalar dışında bütün Müslümanlar bu hakîkati kabul ediyorlar. Ancak ehl-i süluk ile diğerleri arasında şu fark vardır ki, ehl-i süluk bu mânâları zevk edip, idrak ediyorlar, işte kim kalbinde bunun zevkine varırsa o, vuslata ermiş demektir”⁸²¹.

Bu hikmeti yorumlarken daha önce de belirtildiği gibi Said Havva; İbn Acîbe, İbn Abbad er-Rundî gibi diğer bazı şârihlerin görüşlerini aktarmaktadır. Ve bu yorumlarında; zuhûrun olmadığı ehâdiyyet denizinde, vâhidiyyet dalgaları ortaya çıktığı zaman, işte o görünen dalgaların bir varlık vehmi oluşturduğu, mutlak ve hakiki varlığın vücudunu müşahade edenin ise vuslata ereceği noktasını vurgulamıştır.

3.1.2.4.2.9. Ramazan el-Bûtî

Said Ramazan el-Bûtî’nin 138. hikmet olarak naklettiği bu 144. hikmete dâir yorumları, diğer tüm şârihlerden farklıdır. Çünkü aşağıda aynen nakledilen şerhinde Bûtî bu hikmeti; vahdet-i vücûd düşüncesi değil, vahdet-i şuhûd düşüncesi çerçevesinde değerlendirerek yorumlamaktadır. el-Bûtî’nin sözkonusu 144. hikmete dâir şuhûd düşüncesi perspektifinden bakan şerhi şöyledir:

“Hakîkatte varlık sadece Allah’ın varlığıdır. O, değişik mahlûklarında tecelli etmektedir. Bundan da anlaşılıyor ki, bağımsız olan tek varlık, ancak Allah’ın

⁸²⁰ Şernûbî, (Şerhu)Hikemu İbni Ataullah, s. 72.

⁸²¹ Havva, s. 407.

varlığıdır. Çünkü Allah'tan başka bütün varlıkların varlığı, bağımsız olmayıp, bir mücidin varlığına bağlıdır. Kim böyle bir şey tevehhüm eder ve akıyla buna inanırsa kâfir olur. Burada İbn Arabî'nin daha önce tekrar ettiğim şu sözlerini tekrar edeyim:

'Öyle bir vücud buldum ki, onun ikincisini bulamadım. Her sanatta O Hakk'ı müşahede ettim. Bütün dünyada, Allah'tan başkasını arayan kimsenin durumu, serabın bulunduğu bir yerde su arayan kimsenin durumu gibidir'

Bil ki, 'vahdet-ül vücud' kavramları içerisinde yer alan 'vücud' sözcüğü ile kastettikleri şey, bağımsız bir varlığı olan, mevcudun kendisine âit ve onun kendisinden ortaya çıkan bir varlık ise; bu tabir sahihtir ve içeriği de haktır. Zira şüphe edilmemesi gereken bir gerçek şudur ki, bütün varlıkların kaynağı birdir, o da Allah'tır. Onların ikinci bir kaynağı yoktur. Varlık olarak bilinen gözlerin gördüğü ne kadar şey varsa, şunu bilmelisin ki, Allah'ın varlığı orada tecelli etmiş ve O'nun varlığını desteklemiştir. Yani o varlık, yüce zattan sâdır olmuştur. Ve bir müddete kadar O'nun bir aynası olarak devam edecektir. Eğer, bu ilmi gerçek kabul edilmezse, bu takdirde bunun zıddı olan bir hakikati kabul etmek lazımdır. O da, bütün varlıkların, arızî değil aslî olarak, kendi kendine var olduğunun kabul edilmesidir. İşte bu, açık bir şirktir. Ve küfrün en çirkin olan nevidir.

Eğer bu vucuttan (vahdet-i vücûd) kastedilen maksat, açıkca mevcut olan ve eşyada temessül eden ve varlık simasıyla ortaya çıkanlar ise, bu takdirde hiç şüphesiz bu varlıkların hepsi birbirlerinden bağımsızdır. Bunların, Allah'tan bağımsız olmaları ise, çok daha önceliklidir. Çünkü bunların varlığı arızîdir. Üstelik yaratılmışlık vasfı vardır. Mahlûk, elbette Halıktan müstakildir. Bu aklen bedihi olarak bilinen bir şeydir.

Burada, vehme dayalı, gerçeklerden sapmış bazı felsefî görüşler vardır. Bunlar daha çok eski Hint geleneğinden ve bir kısmı da, Danimarkalı Sirinkir Gicort (1813–1855) adlı kişiyi ruhani babaları kabul eden existansiyalistlerin savunduğu görüştür. Ki, bu görüşün özeti 'insan hayat meydanına çıktığı zaman Allah'tan ayrıldı. Ve ölüm anında tekrar Allah'a döner ve O'nunla birleşir. Bozuk akılların ürettiği bu vehimden İslâm akidesi münezzehtir. Terbiye metodlarını ve ilimlerini kitap ve sünnete göre yapan mutasavvıflar da bundan münezzehtir. Bununla beraber, birçok araştırmacı, İbn

Atâullah'ın söylediklerini bu vehimle karıştırıyorlar. Hâlbuki İbn Atâullah'ın söyledikleri, ilmin hakikatıyla, Allah'ın kelamıyla ve Rasulullah'ın söyledikleriyle uyum içerisinde. Ki, muhakkiklerin büyük çoğunluğu yanlış bir anlamaya meydan vermemek için bunu 'vahdet-i şuhud' olarak ifâde etmişlerdir “⁸²².

Buradan da anlaşılmaktadır ki, Bûtî, İbn Atâullah'ın vahdet-i vücûd meşrebi içerisinde algılanabilecek sözlerini bu pencereden görmemektedir.

3.1.2.4.2.10. Kastamonulu Balıklıâde Ahmed Mahir

Kastamonulu Ahmed Mâhir, 145. hikmet olarak naklettiği 144. hikmette, ekvânın Cenab-ı Hakk'ın varetmesiyle var olduğunu ve ehâdiyet-i zâtına nazaran yok olduğunu dile getirmektedir. Mevcudatın zâtî özelliği bakımından adem-i mahz yani sırf yokluk olduğunu söyleyen Ahmed Mâhir; mevcudatın geçici varlıklarının ancak Hakk'ın vâhidiyyet özelliğinin sonucu zuhûr eden arızî bir varlık olduğunu belirtmektedir⁸²³.

Dolayısıyla mevcudatın vehmi, geçici varlığının vâhidiyyet mertebesinde sıfatların birer tecellisi olduğunu söyleyen Ahmed Mâhir; eşyanın sabitliği hususunun ancak bu ilâhî sıfatların birer tecellisi olma hususiyeti nedeniyle söz konusu olabileceğini söylemektedir. Konuya ilişkin şârihin ifâdeleri şöyledir:

“Ehâdiyet sanki dalgasız bir deniz, vâhidiyet ise dalgalarla dolu bir denizdir. Mutlak varlık denize, ekvân dalgalara benzer. Dalgalar denizin aynı ve gayrı olmadığı gibi, ekvân da yaratıcının ne aynı ne de gayrıdır”⁸²⁴.

3.2. Hikem Geleneğinde Zühdi ve Ahlâkî Düşünceler

Bu bölümde amaç, baştan sona ahlâkî ve zühdi öğütler ve mânevî bir yaşamın en üst seviyede idrâkini ve deneyimlenmesini sağlayacak nitelikte bilgilendirmelerle dolu olan *Hikem-i Atâiye*'yi bir de bu açıdan, zikredilen hususiyetlerini sunan bir perspektiften değerlendirmektir. Konunun içeriğini oluşturan her bir hikmetin *Hikem*

⁸²² Bûtî, *el-Hikemi'l-Atâiye Şerh ve Tahlil*, C.3, s.202-204.

⁸²³ Kastamonulu, *Hikem-i Atâiye Şerhi*, s.245.

⁸²⁴ Kastamonulu, *Hikem-i Atâiye Şerhi*, s.245.

kitabının tamamını oluşturduğu göz önünde bulundurulursa, tüm bu hikmetlerin ahlâki derinliğini ve mânevî yönlendirişini incelemenin, elbette başlı başına bir tez konusu olduğunu belirtmek zorunluluğu kaçınılmazdır. Bu nedenle bu bölümde; zengin içeriğiyle zâhitlerin gönüllerini nurlandırdığı, âriflere gaybın sırlarını açtığı söylenen, yüz yıllardır okunan *Hikem* kitabındaki hikmetlerden sadece bir kaçını incelemek uygun olacaktır.

Bu hikmetleri seçerken göz önüne alınan kriterler, hikmetin içeriği ve uslubuyla ilgili olmuştur. Hikmetler arasından içeriğiyle; özellikle anlamındaki derinlik, uslubundaki güzellik ve anlatımındaki çarpıcılıkla, yüksek bir ahlâki yaşamın en önemli unsurlarına ve zühd ehli olmanın temel prensiplerine değinen ve bu nitelikleriyle öne çıkan hikmetler; bu bölümde seçilen hikmetlerdir. Bu vasıflara hâiz olan on hikmet aşağıda metin olarak verilmiştir. Seçilmiş bu on hikmet; yine seçilen yedi şârihin yorumları ve değerlendirmeleriyle sunulmuştur. Ancak bazı hikmetlerde bir iki şârihin, bazılarında üç dört şârihin değerlendirmelerine yer verilmiştir. Çünkü aynı şeyleri söyleyen şârihleri tekraren vermektense, farklı bir yorum getirenleri seçerek sunmanın daha anlamlı olacağına inanılmaktadır. Bu bağlamda, Arapça şerhlerinden çeviriler yapılarak farklı hikmetlerde yorumları sunulan yedi şârih; (yaşadıkları döneme göre, geçmişten bugüne ölüm yılları dikkate alınarak târihsel sıralamalarıyla) şunlardır:

İbn Abbad er-Rundî, Muhammed el-Fâsi Zerruk, Ahmed el-Aksarâyî, İbn Acîbe, Abdullah b. Hicazi Şarkâvî, İbrâhim eş-Şernûbi, Ramazan el-Bûti.

Metinlerin altında ise, *Hikem* şârihlerinin, yine geçmişten bugüne doğru ölüm târihlerine bakılarak târihsel sıralamaları dikkate alınarak; bu hikmetlerle ilgili farklı ve dikkat çeken yorumlarına yer verilmiş ve açıklamaları değerlendirilmiştir. Hikmetlerin metinleri için; Mustafa Kara'nın "*Tasavvufî Hikmetler*" kitabından yararlanılmıştır. Sözkonusu hikmetler ve değerlendirilmeleri aşağıdadır:

3.2.1. 5. Hikmet

Bu hikmet, beşeri Hakk'a olan yolculuğunda hikmet ve züht ile ve güzel ahlak ile ulaşabileceği, en güzel kavramlardan biri olan ve en yüksek marifet makamlarından olan 'ubudiyyet' kavramını ortaya koymaktadır. *Hikem-i Ataiyye*'de yeralan 5. hikmet,

ubudiyyetin en temel özelliklerini ortaya koyan bir hikmettir. Bu hikmete ve şerhlerine geçmeden önce, bu kavramın tasavvuf literatüründe hangi anlamı ifade ettiğine yer vermek istiyoruz:

“Kulluk, nefsinin rabbi vasıtasıyla gören kimsenin halidir. Onun makamı ubûdettir... Abdullah, Allah'ın kulları içinde kendisinden daha yüksek makam sahibi ve daha şerefli kimsenin olmadığı kul”⁸²⁵ olarak tarif edilmektedir. Bu tariflere göre; *Hikem-i Atâiye*'nin aşağıdaki 5. hikmeti, işte bu ‘ubudiyyet’ kavramının hakikate ermek isteyenlere şu şekilde yol göstermektedir:

اجتهادك فيما ضمن لك و تقصيرك فيما طلب منك دليل علي انطماس البصيرة منك

“Bir taraftan senin için tâyin ve kefil olunan şey için çalışıp çabalaman (ictihad), diğer taraftan ise senden yapılması istenen ibâdetler için kusur ve tembellik yapman kalp gözünün kör olduğunun delilidir”⁸²⁶.

Muhammed el-Fâsi Zerruk şerhinde bu hikmeti yorumlarken şu ifâdelere yer vermektedir:

“Zira böyle davrandığın zaman, işe yersiz başlamış ve doğru yere de koyamamış olursun. Çünkü sen, hakkın olmayan bir şekilde işi tersine çevirmişsin. Yerine getirmen gereken işleri bırakıp; yapılması Allah tarafından üstlenilmiş olan işleri yapmaya kalkışıyorsun. İbn Atâullah et-Tenvir’de şöyle demiştir: ‘Senin için Allah’ın kefil olduğu bir işe gösterdiğin ihtimam, senden yapmasını istediği bir şeyden himmetini kesmişse, sende bir akıl ve basiret olduğunu söylemek mümkün müdür? Nitekim bazıları şöyle demiştir: Allah, bize dünyayı (rızık vs.) üstlendiğini vaat etmiştir. Buna karşılık bizden de ahiret işlerini yapmamızı istemiştir. Keşke, ahiret hususunda bize kefil olsaydı da, bizden dünyayı isteseydi(...)’

Allah’ın kefil olduğu işlerde gayret etmenin alameti üçtür: Kaybolanın üzerine teessüf etmek, elde etmeye çalışırken takvayı bırakmak, vesilelik cihetinde gereken hukuktan gaflet etmektir. Aksinin alameti de üçdür: Vâki olana rıza göstermek, bir şey

⁸²⁵ Abdullah Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Dr. Ekrem Demirli, İstanbul, 2004, s.366.

⁸²⁶ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.19.

talep ederken takva ile yaklaşmak, sebeplere yapışırken gereken edebi muhafaza etmek”

827

Görüldüğü üzere Şeyh Zerruk’un bu hikmeti yorumlarken sunduğu fevkaalede zengin yorum ve bakış açısı; aslında kulluğun ve ubûdiyyetin temel ilkelerini ortaya koymakta; hele bir de sûfinin, kulluk mertebesinde takva üzere bulunabilmesi için gereken yol haritasını çizmektedir. Temel olarak, olumlu veya olumsuz beklentiler karşılandığında yahut karşılanmadığında rıza ve şükür halinde olmanın, gafletten sıyrılmış bir kulluğun alameti olduğunu anlatan Zerruk’un bu yorumu, kendisinin de belirttiğine göre aslında yine İbn Atâullah’ın bir başka kitabı olan *et-Tenvir*’den yapılan alıntılarla aydınlanmıştır.

Hikem şârihlerinden Ahmed el-Aksarâyî’nin şerhinde ise; (bu hikmet altıncı hikmet olarak geçmektedir.) bu hikmet açıklanırken şöyle denilmektedir:

*“Şüphesiz ki, Allah’ın mahz-ı keremiyle senin için kefil olduğu şeyde kendi tedbirine başvurman bir sû-i edeptir. Çünkü Allah kefil olduğu şeyde asla verdiği sözden caymaz. O’nun kesin olarak yerine getireceği belli olan bir iş için O’na karşı senin yapman gereken mârifet ve ubûdiyeti terk etmen senin kalbinin nurunun paslarla örtüldüğünün bir ifâdesidir”*⁸²⁸.

Aksarâyî’nin de bu hikmete dâir altını çizdiği ana nokta; Allah’ın kefil olduğu işi O’na bırakmanın bir kulluk edebi olduğu ve bu konuda endişelenmekten vazgeçip, artık Allah’ın işini O’na bıraktıktan sonra, dünya rızkı endişesini bir tarafa bırakıp, âhiret yurdunun hazırlığından başka bir endişeye kalpte yer vermenin, gönül nurunu paslandırmak anlamına geldiğidir.

Bir diğer ünlü *Hikem* şârihi olan İbn Acîbe; bu hikmeti şerh ederken şunları kaydettirmektedir:

“Ben derim ki; bir şeyde ictihad etmek onun gerçekleşmesi yolunda cehd, gayret ve enerji sarfetmektir. Taksir ise, tefrid ve noksanlık, zayi etmektir. Basiret, kalp

⁸²⁷ Zerruk, *Hikemu İbn Atâullah*, s. 49.

⁸²⁸ Mevâhibî, *İhkâmu’l-Hikem Şerhi’l-Hikemi’l-Atâiye*, s. 34.

gözüdür. Basar (göz); kalıbın maddî gözüdür. Basiretle mânâlar, basar ile mahsusat (maddi âlem) görülür. Diğer bir ifâdeyle, basiret ancak latif şeyleri, basar ise, ancak kesif şeyleri görür. Veya şöyle de denebilir: Basiret ancak kadîm olanı görür. Basar ise, yalnız hâdis olanı görür. Diğer bir ifâdeyle, basiret sadece îcad edeni, yaratana görür, basar ise yalnız yaratılanı görür. Bu sebeptir ki, Allah kulunun basiretini açmak murat ettiği zaman, zâhırde onu kendi hizmetiyle; batında sevgisiyle meşgul eder. Batındaki muhabbet, zâhırdeki hizmet büyüdükçe basiret nuru, güçlenir. Öyle ki, bu basiret (kalp gözü) maddi gözü tamamen istila eder, göz nuru basiret nurunda kaybolur. O da, basiretin gördüğü latif mânâları ve kadîm nurlardan başkasını görmez”⁸²⁹.

İbn Acîbe, yukarıda yer alan dünya rızkı ve endişesini barındırmanın kulluk makamında bir noksanlık olduğunu anlatan bu hikmete biraz daha derin bir mânâ ile yaklaşmakta ve olayı basar-basîret ayrımı ile farklı bir noktaya taşımaktadır.

İbn Acîbe’ye göre, basar kavramı, kalbin sadece kesif olanı yani hâdis olanı, dünyevi olanı algılaması ve bunların endişesini taşıması anlamına gelirken; basiret ise kalbin ferasetini, yaratılmış değil yaratana yani latif olan mânâları algılamak anlamına gelmektedir. İbn Acîbe’nin mânâları açarak, kendi orijinal yorumuyla zenginleştirdiği bu yorumu da, nihâyetinde diğer şârihlerle aynı ana noktada buluşmakta ve kadîm nurları görmek isteyen, Allah’ın zâten kefil olduğu dünyevi mâişet ve rızık gibi endişeleri kalbinden çıkarması gerektiği hususunun altını çizmektedir.

Bir diğer şârih olan Abdullah b. Hicazi Şarkavî de bu hikmeti değerlendirirken şu yorumlara yer vermiştir:

“O’nun kefil olduğu şeylerde çalışıp çabalaman, yani Allah’ın lütuf ve ihsanıyla sana kefil olduğu rızık konusunda demektir. Âyet-i kerimede şöyle denmiştir: ‘Nice canlılar vardır ki, onlar kendi rızkını taşımıyorlar, onlara da size de rızkı veren Allah’tır’ gibi âyetler buna işaret etmektedir. ‘Senden istenen hususta, kusurlu davranmandan maksat, âdet olarak, zikir, namaz, vird ve benzeri taatler gibi, seni Mevla’na kavuşturan ibâdetlerdir. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: ‘Ben cinleri ve insanları, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım. Müridden istenen şey, ruhların gıdası

⁸²⁹ Şâzelî, *İkâzu’l-Himem fî Şerhi’l-Hikem li İbn Atâ İskenderî*, s. 41.

olan Mevla'yı zikretmek ve O'na ulaştıran işler yapmaktır. Yoksa bedenın gıdaları değildir. Çünkü beden, Allah ile kâimdir, onu O beslemektedir. Basiretin kör olması demek, mânevî işleri idrâk eden kalp gözünün körlüğü demektir. Çünkü göz; hissi olan işleri idrâk ettiğı gibi, kalp gözü de mânevî olan şeyleri idrak eder. İctihad kelimesiyle mürid için çaba göstermeksizin rızkı talep etmesinde bir beis yoktur. Ve bu onun basiretinin körelmesi anlamına da gelmez”⁸³⁰.

Yukarıdaki Şarkavî yorumuna özellikle yer verilmesinin nedeni, aslında diğer şârihler de basiret ve rızık-kulluk bağlamında aynı şeyi söylüyor olmasına rağmen, onlardan farklı olarak, yorumunu âyetlerle destekleyen ve şerhinde konuyla ilgili iki âyete yer vererek açıklamalarını hem ciddi bir dayanak noktasına oturtan hem de zenginleştiren bir şârih olmasıdır.

3.2.2. 24. Hikmet

Bu hikmet, her an huzurda olmak, yani “teslimiyet” kavramının en üst mertebesinde bulunma halini söz konusu etmektedir. Yani, bu hikmetin ‘İbn’ül vakt’olmak üzerine olduğu söylenebilir. Ve Hikem-i Atâiyye’nin bu ve benzeri hikmetlerle, bu yüksek teslimiyet haline erişmek hususunda ahlâkın güzel yolunu gösteren tavsiyelerle, mârifet yolcusuna, yol haritasında menzilleri nasıl en kolay şekilde aşacağını göstermeye çalıştığının güzel bir örneğidir. Tasavvuf literatüründe, “Hakk’ın ondaki tecellîleri tecellîlerin en kâmilî olan, en geneli, en yetkini ve en kıymetlisi olan, bu kişinin keşfinden daha yetkin bir keşif olmadığı gibi, tecellisinden üstün bir tecellîinin de olmadığı, Hakk’ın hiçbir ismi veya sıfatı veya herhangi bir bilinme tarzı yoktur ki, onu Abdullah diye isimlendirdiğı kuluna çammaış olsun denilen ve ismin gerçek sahibinin Hz. Peygamber olduğu ve vârisleri olan kutupların da dolaylı olarak bu smin kulu olduğu kişi”⁸³¹ anlamına gelen, “vaktin oğlu olmak” kavramı, sürekli Hakk’ın huzurunda murakabe halinde olmayı sağlamak demektir. Bu da, ancak ağyarın ve Allah’ın dışındaki şeylerin kalbi terketmesini beklemeden, hale teslim olmak, gaflette veya uyanık iken, O’nun her an, an be an kuluyla beraber hazır ve nâzır

⁸³⁰ Şarkavî, el-Menahu’l-Kudsiyye ale’l-Hikemi’l-Atâiye, s. 8.

⁸³¹ Abdürrezzak Kâşânî, a.g.e, s.366.

olduğunun bilincinde olmakla, bu bilince sığınmakla mümkündür. Sözkonusu aşâğıdaki hikmet, işte bu mânâyı okuyucusuna teslim etmektedir:

"لا تترقب فروغ الاغيار فان ذلك يقطعك عن وجود المراقبة له فيما هو مقيمك فيه."

*"Ağyarın ve Allah'ın dışındaki şeylerin kalbi terk etmesini bekleme! Çünkü bu bekleyiş seni murâkabe ve iç denetimden alıkoyar. Hâlbuki Allah seni bununla görevlendirmiştir"*⁸³².

Şârihlerin arasında, yaşadığı dönem itibariyle ilk sırada gelen İbn Abbad Er-Rundî'nin kendi şerhinde; 23. hikmet olarak zikrettiği bu hikmete dâir yorumları şöyledir:

"Allah, bir kulunu sebeplerden birisinde ikâme ettirirse, ona gereken şey, o sebebin hakkını vermek ve edeple ona yapışmaktır. Aynı zamanda, içinde boşalacağı ikinci bir vakti beklememesi gerekir. Çünkü ikinci vakti beklemesi, ikinci vakitte bir şey yapacağını umması, Allah'ın kendisini yerleştirdiği birinci vaktin hakkını yerine getirmesini engeller. Bu ise, arzu edilen emrin dışındadır. Müridin bundan sakınması gerekir. Ebû Hafs şöyle demiştir: 'Sâdık olan fakir, her vakitte, o vaktin hükmüne göre hareket eden kimsedir. İçinde bulunduğu vaktin hükmünden kendisini meşgul eden bir şeyle karşılaştığı zaman, ondan çekinir ve korunmaya çalışır.'

Sehl İbn Abdullah da şöyle demiştir: 'Gece karanlığı geldiğinde, o gecene teslim olmadan o gecedeki Allah'ın hakkını eda etmeden ve nefesine orada gereken nasihati yapmadan, gündüzü ümit etme. Sabahladığında da, aynı şekilde davran.' 'Fakir ne zaman istirahat eder' sorusuna da Sehl şöyle cevap vermiştir: 'İçinde bulunduğu vakitten başka bir vakit görmediği zaman'. Beğavi, 'Sizi şer ve hayırla imtihan ederiz' (Enbiya, 21/35) âyetinin tefsirinde şer ve hayrı şöyle açıklamıştır: Sıkıntı, genişlik; sıhhat, hastalık; zenginlik, fakirlik. Bazıları da, bunları sevdiğiniz,

⁸³² İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.21.

sevmediğiniz şeklinde açıklamıştır. Böylece Allah; sevdiğiniz şeylere karşı şükür, hoşlanmadığınız şeylere karşı sabır gösterip göstermediğinizi görmek ister ⁸³³.

Rundî'nin yukarıdaki yorumu aslında, İslâm dîninin kulluk mertebesinin hakkının nasıl eda edileceğine dâir, züht ve ahlâkın en birincil prensiplerinden biridir. “*Vaktin oğlu olmak*” olarak sûfî terminolojisinde kavramlaştırılan bu hali anlatan Rundî; şerhinde genel olarak hoşlanılan halde bulunulduğunda şükür, kötü bir halde bulunulduğunda ise sabır hali içinde olmak olarak özetlediği bu halin anlatımıyla, sözkonusu hikmetin şerhini yapmıştır.

Bir diğer şârih Muhammed el-Fâsi Zerruk de; şerhinde 23. hikmet olarak zikrettiği bu ibareyi izah ederken şu görüşleri dile getirmektedir:

“Yani, amelinle ağıyar ve efkârdan bir boş vakti bekleme. Böyle bir bekleyiş seni vaktin kulluğundan ve hükmünden alıkoyar. Aksine, bir boş zamana veya başkasına iltifat etmeksizin vaktin gereğini yerine getir. Nitekim şöyle denilmiştir: ‘Allah’a topal, kırık yönlerinizle yürüyün. Sıhhat ve sağlık beklemeyin. Çünkü sıhhati beklemek bir tembelliktir.’

Amel için boş zamanı gözetleyen kimsenin durumu, şöyle diyen kimse gibidir: ‘şifayı bulmadan tedavi olmam.’ Ona denilir ki: ‘Tedavi olmadan şifa bulamazsın.’ Bunu bekleyen böylece ne tedavi olur ne de şifa bulur. Bunun gibi, amel için boş vakti bekleyen kimse de âdeta şöyle demektedir: ‘Boş olmadan amel işlemem.’ Amel için de hiç boş vakit bulamaz. Böylece ne amel eder, ne boş vakit bulur. Bununla beraber, boş zamanı beklemek bir muhal-ı adidir. Çünkü dünya, meşgale ve fikir dünyasıdır. Şâirin dediği gibi ‘hiç kimse dünyadan murat almamıştır. Ve dünyadaki hiçbir ihtiyaç bitmemiş, ancak yerini başka bir ihtiyaca bırakmıştır.’ O halde, eğer sen mutlaka bir boş vakit bulmak istiyorsan, o zaman amelini de boş vakitten say. Bu da ancak ilmin tahkikiyle olur” ⁸³⁴.

Şeyh Zerruk’un yukarıdaki hikmete dâir şerhi; züht konusunda ahlâkın en yüksek mertebelerine işaret etmektedir. Çünkü Zerruk; imtihanlarla dolu dünya

⁸³³ Nifzî, *Kitabü Şerhi’l-Hikem*, s.119.

⁸³⁴ Zerruk, *Hikemu İbn Atâullah*, s. 92.”³⁴³

hayatının da onu haklı çıkardığı gibi, gerçekten dertsiz, sıkıntısız ya da tasasız bir hayatın hayal olduğunu, mutlaka biten her derdin yerini yenisinin doldurduğu bu dünya serüveninde esas olanın, içinde bulunulan hal her ne olursa olsun rıza ve şükür hali olduğunu; o halden başka bir hale geçişi beklemenin ya da bir başka durum için amel ve gayret hali içinde bulunmanın, hele de bunların tasasını kalpte taşımanın, kulluk mertebesinde düşmek anlamına geldiğini, dolayısıyla züht ve ahlâkın onuruna bir leke mânâsını taşıdığını dile getirmektedir.

3.2.3. 97. Hikmet

Bu hikmet, kulluğun en önemli hususiyetlerinden olan, günahta da sevapta da, kulun şer ya da hayır gibi algıladığı her halin, aslında Hakk'ın hayrı ve hikmeti olduğunun idrâki olduğunu yani her halde, Hakk'ın huzurunda tevazu ve şükür halinde olmanın önemini, yine teslimiyetin özünü anlatan bir hikmettir. Teslimiyet için, Hakk'ın huzurunda tevazunun en yüksek hali olan "rıza" şarttır. Rıza kavramı tasavvuf literatüründe "O'nun dilediği her şeyde Hak'tan hoşnut olmak makamı, yani muhabbet makamı"⁸³⁵ olarak ifade edilmektedir. Rızayı anlatan 97.hikmet ve şerhleri şu şekildedir:

"ربما فتح لك باب الطاعة و ما فتح لك باب القبول

و قضى عليك بالذنب فكان سببا في الوصول"

*"O bâzen senin için tâat kapısını açar, fakat kabul kapısını açmaz. Kimi zaman O'nun hükmü ve takdiri ile günah işlersin, fakat bu vuslatına sebep olur"*⁸³⁶.

Ahmed el-Aksarâyî, şerhinde 99. hikmet olarak nakledilen bu hikmet hakkında şu açıklamalar yapılmıştır:

"İtaat kapısının açılıp açılmamasının O'nun tevfiğiyle olması zâhirdir. Kabul kapısının açılıp açılmaması ise bâtındır. Ancak bazı karinelerle bilinir. Evet, kişi, yaptığı işleri bâzen sırf ibâdet olsun taat olsun diye değil, gösteriş için de yapabilir.

⁸³⁵ Abdürrezzak Kâşânî, a.g.e, s.268.

⁸³⁶ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.28.

Dolayısıyla her yapılan iş mutlaka makbul değildir. Buna karşılık bâzen yapılan bir günah kişinin gerçek bir tevbekâr kul seviyesine çıkmasına neden olur. Kişi günahı düşünerek, kırık kalbiyle dâima Allah’a yalvarmaya başlar ve bir seviye katedebilir. Onun için İbni Atâullah bir sonraki hikmette bunu daha da açıklamak için şöyle demektedir ‘zillet ve âcizliği netice veren nice masiyetler vardır ki; izzet ve kibir, gururu netice veren bir taatten daha hayırlıdır’⁸³⁷.

Aksarâyî’nin yukarıdaki yorumu gâyet açık bir şekilde, İbn Atâullah’ın sözkonusu hikmette ne kastettiğini açıklamaktadır. Kişi için, bâzen murat etmediği bir günahı işlemesi Allah’ın takdiridir ve bu günah nedeniyle duyduğu pişmanlık ve üzüntü o seviyede olabilir ki, günah vuslata, yani Hakk’ın yakınlığına kavuşmaya vesile olabilir.

Abdullah b. Hicazi Şarkavî ise şerhinde 105. hikmet olarak geçen bu hikmeti şöyle yorumlamaktadır:

“Bunun mânâsı şudur: Taat ve ibâdetin kabulüne mani olan bazı engeller çıkabilir. Kişinin ameline güvenmesi, ona itimad etmesi, aynı ameli yapmayanları küçük görmesi gibi ihlâsı zedeleyen âfetler, o amellerin kabulüne manidirler. Diğer taraftan bâzen işlenen bir günahdan dolayı, kişi Allah’a iltica eder, kusurunu itiraf eder, nefsinin hakir görür ve o günahı işlemeyenleri kendine göre daha büyük görür, bu da, Allah’ın bağışlamasına ve O’na vâsıl olmasına vesile olur. Bu sebeple, kulun, eşyanın sûretine bakmaması, aksine, onun hakikatine bakması, böylece, itaat ederken de korkması, isyan ederken de, ümid etmesi gerekir”⁸³⁸.

Şarkâvî, sözkonusu hikmeti şerh ederken orijinal bir yorumda bulunmaktadır. Bu nedenle burada yorumuna yer verilmiştir. Şarkâvî’ye göre; kişinin ameline güvenmesi bâzen günahkâr olmasından daha büyük bir âfet olabilir ve hatta kişinin kurbîyetine de engel olabilir. Öte yandan bâzen kişinin günaha düşmesi nefsin kibrini öyle bir kırar ki, kendisindeki bu tevâzu hali nedeniyle Allah’ın yakınlığına ve bağışlamasına, lutfuna erişir. Dolayısıyla, itaat halindeki korkması, günaha düşmüş olanın ümidini kaybetmemesi gereği, kulluğun elzem sırlarındandır.

⁸³⁷ Mevâhibî, *İhkâmu’l-Hikem Şerhi’l-Hikemi’l-Atâiye*, s.144.

⁸³⁸ Şarkâvî, *el-Menahu’l-Kudsiyye ale’l-Hikemi’l-Atâiye*, s.93-94.

3.2.4. 161. Hikmet

Bu hikmet Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmanın önemini anlatmaktadır. Ancak bu ahlak üzere sabit olanlar, ilâhi rahmetin bir lütfu olarak sırlara vakıf olurlarsa kulluklarına gölge düşürecek bir bela ve musibetten emin olabilirler. İşte bu manayı anlatan 161. Hikmet; tasavvuf literatüründe ‘Abdurrahman ve Abdurrahîm olmak, yani; er-Rahman ve er-Rahîm isimlerinin mazharı olarak âlemlere rahmet olan, Allah'ın merhamet edilmesini emrettiklerine merhamet eden, intikam alınmasını emrettiklerine öfke duyan’⁸³⁹ anlamlarına gelmektedir. İşte bu makama ulaşanın ulaşmayandan farkını anlatan aşağıdaki hikmet, altınla kömürü birbirinden ayıracak bir ölçü vermektedir:

"من اطلع علي اسرار العباد ولم يتخلق بالرحمة الالهية كان اطلاعه فتنة عليه و سببا لجر الوبال اليه"

*“İlahi rahmetle ahlâkını düzeltmeyen bir kişinin kulların sır ve gizli yönlerine muttali olması kendisi için bir fitne, ayrıca vebal ve günahı da kendi üzerine çekmeye sebep olur”*⁸⁴⁰.

İbn Abbad er-Rundî'nin 158. hikmet olarak naklettiği bu hikmete dâir açıklaması şöyledir:

“Sırlara vâkıf olmak, kusurları görmeyi gerektirir. Böyle bir kişi, Allah'ın rahmetiyle ahlâklanmazsa, günahkârlara merhamet etmez, zâlimlere karşı yumuşak davranmaz, câhillere karşı müsâmaha göstermez, kötü olan kişilere iyilikte bulunmaz ve nihâyet Allah'ın bütün kullarına şefkat göstermezse, onun bu sırlara vukuîyyeti aleyhinde fitne olur. Çünkü bu durum, onun kendi nefsinin görmesine ve bu işi büyütmesine, ameliyle ucbe girmesine, başkasına karşı büyüklenmesine sebep olur. Bu ise, en büyük bir fitnedir. Tabiatıyla bu, vebali beraberinde getirir. Çünkü o, Rabbinin sıfatlarının kendinde olduğunu iddia etmekte ve O'nun kibriya ve azametinde O'na ortak olmaya çalışmaktadır. Kuşkusuz bu, en büyük bir vebaldir, perişanlık ve cezadır. Bazı rivâyetlere göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: ‘ Rahmet, ancak şâki olan bir kalpten çıkar. ’

⁸³⁹ Abdurrezzak Kâşânî, a.g.e, s.367.

⁸⁴⁰ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.34.

Diğer bir hadîs-i şerîfte ise şöyle buyrulmuştur: ‘Merhamet edenlere Rahman olan Allah merhamet eder. Yerdeki olanlara merhamet edin ki, gökteki olanlar da size merhamet etsin.’

Allah’tan gelen bazı işaretlerde Allah şöyle demiştir: ‘Kulum, eğer seni halife yaparsam, rahmetten sana bir şey ayırırım. O zaman sen, kişiye kendisinden daha fazla merhamet edersin’”⁸⁴¹.

Rundî’nin bazı hadisler naklederek zenginleştirdiği şerhi, son derece açık ve anlaşılır olduğu için tekrar yorumlama gereği duyulmamaktadır. Ancak Rundî’nin bu hikmeti uzun uzadıya yorumladığına, zaman zaman bazı hikâyeler anlatmış olduğuna, bu hikmeti açıklarken tefsir kaynaklarında geçen veya isrâiliyyat kaynaklı hikâyelere de yer vermiş olduğuna da değinmek gerekir.

Ünlü *Hikem* şârihlerinden İbn Acîbe ise, bu hikmeti açıklarken şöyle demektedir:

“Ben derim ki: Şuhûd mertebesinde, mütemekkin olmadan, hak mabud olan Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmadan, kulların esrarına vakıf olmak, büyük bir fitne, bir belâ ve bir musibettir. Çünkü mârifetullahta tam mütemekkin olmadan önce, kalp bu şeylerle meşgul olabilir. Hatırası ve özü şaşırabilir. Onu müşahadededen gevşetebilir, Vedud ve melik olan Allah’ın mârifetinde derinlik kazanmaktan alıkoyabilir. Ayrıca, nefis hayatta olup, fani olmadığı sürece, bu tür bilgilerle başka insanlara karşı kendinde bir meziyet tasavvur edebilir. Bununla, masiyyetin iki kökü olan, ucb ve kibir içinde yer alabilir. İşte o durumda, kulların esrarına vakıf olmak, insanlara tekebbür, onlara karşı kendinde meziyet tasavvur etmek gibi bir vebal ve kötü bir akıbetе sebep olabilir. Fakat eğer kul, Hakk’ın mârifetinde temekkün eder, O’nun ahlâkıyla ahlâklanır, O’nun isim ve sıfatlarının mazharı olursa, o zaman Rahman’ın ahlâkı üzerinde olmuş olur. Kulların günahlarına ve kötülüklerine muttali olduğu zaman onlara merhamet eder, onları örter ve onlara kaşı hilm gösterir. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v) şöyle buyurmuştur : ‘Mahluklar, Allah’ın iyalidir (himayesine aldığı raiyyetidir). Allah’a en yakın olanınız, O’nun iyaline en merhematli olanınızdır.’ Diğer

⁸⁴¹ Nifzî, *Kitabü Şerhi’l-Hikem*, s.331-333.

*bir hadîs-i şerîfte şöyle buyurulmuştur: ‘Merhametli olanlara Rahman merhamet eder. Yer halkına merhamet edin ki, göktekiler de size merhamet etsin’*⁸⁴².

Tıpkı Rundî gibi, İbn Acîbe de, mahlûkatın hâline muttali olma durumunda bulunan bir müridin bu halinin nasıl ve neden bir fitne ve afet olabileceğini açıklamış ve bu açıklamalarını hadislerle destekleyerek zenginleştirmiştir. İbn Acîbe’nin hikmete dâir yorumu son derece açık ve detaylı olduğu için tekrar onun ifâdelerini irdeleyerek yorumlamayı gereksiz buluyoruz. Fazla sözün gereksizliğini idrâk eden bir başka şârih de İbrâhim eş-Şernûbî’dir. Şernûbî’nin 158. hikmet olarak naklettiği bu hikmete dâir yorumu bu nedenle kısa ve özdür. Söz konusu şerhi şöyledir:

*“Nitekim hadiste de şöyle ifâde edilmiştir: ‘Merhamet edenlere, yüce Rahman da merhamet eder. Yerdeki olanlara merhamet edin ki, göktekiler de size merhamet etsin’*⁸⁴³.

Çağdaş şârihlerden Said Ramazan el-Bûti ise; 154. hikmet olarak zikrettiği bu hikmeti şöyle yorumlamaktadır:

“(…)Allah, bazı hâlis kullarına kâinatın inceliklerini, zaman ve mekânın esrarını açıp gösterir. Fakat onlara kullarının gizliliklerini ve onların esrarını göstermemeye karar vermiştir. Onların noksanlarını, ayıplarını göstermemeye karar vermiştir. Çünkü eğer bu yol açılsaydı, insanlar birbirlerine fitne olurlardı. Birbirlerini takdir edeceklerine, hüsn-ü zan besleyeceklerine, onları hor ve hakir görmeye başlarlardı. Bu gerçeği anladıysan, şunu da anlayabilirsin ki, bugün kendilerini tebliğ ve irşad rütbesinde görenlerin İslâmî metotdan ve İslâm ahlâkından nasıl uzaklaştıklarını görebilirsin. Şöyle ki, bunlardan bazıları kendi nefsini Allah’ın bütün kullarından daha farklı, mümtaz ve basiret sahibi olarak farzeder. Onunla talebelerinin, müritlerinin yaptıkları günah ve noksanlıkları görür, hatta zihinlerinden gelen hatıraları veya Mevlalarından başka hiç kimsenin bilmediği olayları, vakıaları da bilir, diye düşünür. Sonra da, basiretini onların önünde ilan eder. Onlardan bazılarının Allah ile kendileri arasında olan bir günahı irtikap ettiklerini veyahut Allah’ın rızasıyla bağdaşmayan bazı hayaller kurduğunu söyler. Kendisinin o keskin basireti ile ve şeffaf

⁸⁴² Şâzelî, *İkâzu’l-Himem fî Şerhi’l-Hikem li İbn Atâ İskenderî*, s.291-292.

⁸⁴³ Şernûbî, *(Şerhu) Hikemu İbni Ataullah*, s. 78.

ruhaniyeti ile bu yanlış ve sapmanın kokusunu aldığını ifâde eder. Hatta bâzen, onların bu durumundan ötürü, bunlara yakın oturmaktan, sohbet etmekten sıkıldığını ifâde ederek bir nevi küskünlük göstermek sûretiyle kalkar gider... Senin bu konudaki hayalin değişik yollara gitmesin diye sana şunu söylemeliyim ki, bunlar erkekler arasında çok azdır bunların çoğu kadınlardandır. Gördüğün gibi, bu terbiye metodu şeriatın adabına ve Allah'ın lutuflarına ters bir şeydir.

Bunlar Allah'ın kullarında câri olan, bilinen sünnetullaha da terstir. Bu metod, nice kez sahibini, kendini bir masumiyet seviyesinde görmeye iter. Sonra da Allah'ın gizli tuttuğu kullarının kusurlarını ve noksanlarını görmeye çalışır. O bununla güya, müridlerine şeyhinin veya şeyhelerinin bütün sırlarını bildiğini hissettirerek onları tedavi eder. Bu delilsiz, kesin olmayan, farazi şeylerle iş yapmanın doğru olmadığı ortadadır. Böyle bir metotta töhmet altında bırakılan insanların ne kadar sıkıntıya düştüklerini ve kurtulmaları mümkün olmayan bir depresyona nasıl girdiklerini, özellikle şeyhlerine karşı güvenleri çok fazla olan kişilerin ne kadar sıkıntıya düşer olduğunu görmek mümkündür. Nice kez Allah'a itaat eden, mütedeyyin, salih kızların bu çirkin tarikat terbiyesinin kurbanı olduklarını gördüm. Çünkü bunlar öyle bir ızdırıp, bir depresyon, bir hayal ve vesvese içine giriyorlar ki, fikirleriyle, akıllarıyla hareket etme imkânları kalmıyor. Sözün özü şudur: Fetva mertebesi, nasıl ki İslâm şeriatının hükümlerini tam bilmeye muhtaçtır; irşad ve seyr-i sülûk talimi de, İslâm ve şeriatın hükümlerini tam olarak bilmeye çok daha muhtaçtır... ”⁸⁴⁴.

Yukarıda Ramazan el-Bûtî'nin hikmete dâir yorumu ve şerhi, aslında zamanımızın en büyük musibetlerinden biri olan yanlış tarikat terbiyesi ve bu terbiyenin kurbanları, ayrıca da ruhları birazcık letafet kesbeder etmez, bunu kendilerini diğerlerinden ayıran bir üstünlük ve ayrıcalık vasfı olarak görerek, Allah'ın mahlûkatına hor ve hakir bakan kibir sahibi tarikat ehline dâir son derece isabetli bir yaklaşım ve şerhtir.

Zamanımızda pek çok süluk ehli sûfi, yolculuğun başlarında kendilerinde görülen bu halleri, bir fitneye dönüştürerek kullanmaktadır. Yalnız belirtilmesi gereken bir husus, el-Bûtî'nin bu yorumunda katılmadığımız tek nokta, bu hallerin erkeklerden

⁸⁴⁴ Bûtî, *el-Hikemi'l-Atâiye Şerh ve Tahlil*, C.3, s. 297-299.

çok kadınlarda görüldüğüne dâir yorumudur. Çünkü olaya dâir ortaya çıkan teşhis, genel olarak yoldaki tarikat terbiyesi kurbanı olanlar kadınlar ve kızlar olmakla birlikte, bazı mânevî müşahadelere sahip olarak kişilerin hallerine muttali olma ayrıcalığını onları sömürerek kullanan kötü niyetlilerin genellikle erkeklerden çıktığı yönündedir. Kadınların mânevîyat yolundaki yavaş ilerleyişi ve şeyhlerin ve mânevî önderlerin genellikle bu sûfi erlerden seçilmesi de teşhisi destekleyen delillerdir.

3.2.5. 163. Hikmet

Bu hikmet, ubudiyetin en temel esası olan “ihlas ve samimiyet” kavramlarını anlatmaktadır. Tasavvuf literatüründe “mazhar-u kab-kavseyn, cem mertebesinin mazharı olan insan-ı kâmil”⁸⁴⁵lerin makamının sırrı, Hakk’ın huzurunda ‘muhlisîn’ olarak bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Bu ise, her türlü riyaadan arınmış, saf bir ihlas ile huzurda bulunmak demektir. İşte böyle bir ihlasa giden yolda başarılı olabilmek için, unutulmaması gerekenleri bir çok hikmetle anlatan *Hikem-i Atâiye*, aşağıdaki hikmette de, hakiki ihlasın unsurlarından birini öğretmektedir:

"ربما دخل الرياء عليك من حيث لا ينظر الخلق اليك"

“ Bâzen, halk seni görmediği halde bile riya ve gösterişle iç içe olabilirsin”

846

Şeyh Muhammed el-Fâsi Zerruk’un şerhinde 160. hikmet olarak zikrettiği bu hikmete dâir açıklamaları şöyledir:

“Çünkü riyanın olması, halkın amel eden kişiyi görmelerinden değil, amel yapan kimsenin halkı görmesinden kaynaklanır. Bu sebeple amelinde halkı gözetken kimse, kendi evinin içinde de olsa veya denizin dibinde kapalı bir kayalık içerisinde de olsa, riyakârdır. Buna mukabil, amellerinde halka bakmayan kimse, dünyanın ortasında da olsa, yine her halükarda ihlâslıdır. İster bu riyakârlık insanlar için yapılan bir amel, ister insanlar için bir ameli terk etmek olsun, fark etmez. Nitekim Fudayl b. İyad şöyle

⁸⁴⁵ Abdürezzak Kâşânî, a.g.e, s.524.

⁸⁴⁶ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.34.

demiştir: ‘İnsanlar için amel yapmak şirktir. Onlar için ameli terk etmek ise riya’dır. İhlas ise, Allah’ın seni her ikisinden de korumasıdır’”⁸⁴⁷.

Şeyh Zerruk’un her zamanki gibi gâyet açık ve nezih yorumu, rıyanın ve ihlâsın temel ölçülerini ortaya koymaktadır.

Bir diğer şârih İbrâhim eş-Şernûbi ise; 160. hikmet olarak naklettiği bu hikmete dâir şunları söylemektedir:

“Ey mürid! İnsanların huzurunda yaptığın bir ameline riya girdiği gibi ki, bu açık bir riya’dır; aynı zamanda tek başına yaptığın bir amele de riya girebilir. Onun alametiye, senin amelinle insanların, seni saymalarını ve ihtiyaçlarını gidermeye koşuşturmalarını kastetmen, senin kendi içinde hakkın olarak düşündüğün bir şeye karşı, kusurda bulunan kimseye öfke duymandır. Hatta bâzen, onu Allah katında ceza çekmekle tehdit etmendir.

Kim kendi içinde bu alametlerden bir şey müşahade ederse, bilsin ki diğer mahluklardan gizlese bile, ameliyle riya yapmış oluyor. Buna da gizli riya denir. Öyle gizli bir riya ki, karıncanın yürürken çıkardığı seslerden daha gizlidir. Bundan, Allah’ın inâyetiyle, insanı görmekten alıkonan, kalplerine yakın nuru bırakılan, halktan hiçbir menfaat beklemedikleri gibi hiçbir zararlarından da korkmayan âriflerden başkası kurtulamaz. Ârifler ise, insanların ortasında açıkca amel yapsalar bile, bunlar bu riya’dan kurtulurlar. Bazı ârifler demişler ki, dünyada en zor, en ender bulunan şey, ihlâstır. Ben, nice zaman, kalbimdeki rıyayı düşürmeye çalıştığım zaman kendisi başka bir şekilde bitmeye başladı. Bunun için Allah senin hidâyetini kendisi üstlensin”⁸⁴⁸.

Şernûbi’nin yukarıdaki şerhi, züht yolunda yürümeye çalışan sûfiler için; karıncaların yürürken çıkardıkları sestten bile gizli olabilen rıyayı tanımlaması ve rıyaya nisbetle ihlâsı tasvir etmesi açısından son derece muhteşem ve belîğ ifâdelerdir.

⁸⁴⁷ Zerruk, **Hikemu İbn Atâullah**, s. 330.

⁸⁴⁸ Şernûbî, (**Şerhu**) **Hikemu İbni Ataullah**, s. 79.

3.2.6. 164. Hikmet

Bu hikmet de, tıpkı bir önceki hikmet gibi, “ihlas ve samimiyet” in sırlarını anlatmaktadır:

"استشراقك ان يعلم الخلق بخصوصيتك دليل علي عدم صدقك في عبوديتك
غيب نظر الخلق اليك بنظر الله اليك و غيب عن اقبالهم عليك بشهود اقباله عليك."

“ Hususi hallerinin halk tarafından bilinmesini istemen, kulluk ve ubûdiyetinde sadakat ve samimiyyetinin olmadığına delildir”⁸⁴⁹.

İbn Abbad er-Rundî; ihlâsa dâir bu hikmeti şu şekilde yorumlamaktadır:

“Buradaki hususiyetten maksat, Allah’ın bazı kullarına tahsis ettiği yararlı ilim, salih ameldir. Ubûdiyetteki sadakat ise, Allah’ın kendi durumunu bilmesine kanaat etmesi ve mahlûkattan başka birinin kendisinin o haline vâkıf olmasına çalışmamasıdır. Ki böylece, Rabbinden hayâ etmekten alıkonmamış olur. Ve başkasının kendi durumunu görmesinden dolayı kıskançlık duygusuna sahip olsun. Bu sebeptendir ki, hadiste denildiği gibi; gizli yapılan ameller, açık yapılan amellerden yetmiş kat üstün tutulmuştur.

Hız. İsa da şöyle demiştir: ‘Biriniz oruç tuttuğunuz zaman, başını yağlasın, dudaklarını mest etsin, insanların yanına çıktığı zaman, insanlar onun oruç tutmadığını düşünsünler. Biriniz bir şey verdiği zaman, sağ eliyle öyle versin ki, sol eli görmesin. Sizden biriniz namaz kıldığı zaman, kapısına perde çeksin. Çünkü Allah, rızkı taksim ettiği gibi, medh-ü senayı da taksim etmiştir.

Hâkimlerden birisi, sadık olan kimsenin alameti nedir sorusuna, ‘taat ve ibâdetini gizlemesidir’ diye cevap vermiştir. Ahmed b. Ebi’l-Hıvâri de şöyle demiştir: ‘ Kim, güzel bir şeyle tanınmak ve onunla anılmak isterse, ibâdetine şirk koşmuş olur. Çünkü muhabbetle Allah’a kulluk eden kimse, hizmetinde bulunduğu Allah’tan başka kimsenin o hizmetini görmesini istemez. Şeyh Ebu’l Abdullah el-Karşı şöyle demiştir:

⁸⁴⁹ İskenderî, **Tasavvufî Hikmetler**, s.34.

‘Fiillerinde ve sözlerinde Allah’ın işitmesine ve görmesine kanaat etmeyen kimseye şüphesiz riya girer’’⁸⁵⁰.

Görüldüğü üzere Rundî’nin yukarıdaki şerhi, bir hikmetin nasıl hem derin hem de zengin ifâdelerle ve alıntılarla şerhedilebileceğine en güzel örneklerden biridir. Hz. İsa’nın sözlerinden ünlü sûfilerden alıntılara uzanan iktibaslarındaki mânâ zenginliği ile tasavvufun en temel meselesi olan ihlas ve özdeki sadeliği korumak konularına değinen Rundî’nin bu açıklamaları, tekrar söylemekten imtina edilmeyecek şekilde bir hikmetin en renkli ve derin nasıl şerhedilebileceğinin en güzel örneklerinden biridir. *Hikem* şerhleri içinde Rundî’nin şerhinin yüzyıllardır bu kadar revaçta olmasının nedeni de bu sırda saklıdır.

Şeyh Muhammed el-Fâsi Zerruk şerhinde, bu hikmeti açıklamak için diğer sûfilerden alıntılara yer vermiştir. Ancak bunların içinde öne çıkan, hikmeti yorumlarken İbrâhim b. Ethem’den naklettiği şu sözdür:

“Şöhret olmayı isteyen kimse, gerçekte Allah’ı gerçek mânâda tasdik etmemiştir’’⁸⁵¹.

Bir diğer *Hikem* şârihi Abdullah b. Hicazi Şarkavî’nin 171. hikmet olarak naklettiği bu hikmete dâir yorumu ise şu şekildedir:

“Bazıları şöyle demiştir: ‘Başkasının kendi amelini görmesini arzu eden kimse, riyakârdır. İnsanların halini görmesini isteyen kimse ise, yalancıdır.’ Bu seyr-i sülûkun bidâyetinde böyledir. Eğer kul, mârifette ve sırf vicdani olan müşahadelerinde bir mertebe kat etmişse, artık onun kendi amellerini başkasına anlatması ve tahdis-i nimet olarak ve başkasına örnek olmak için, hallerinin güzelliklerini ortaya çıkarmasında bir beis yoktur. Ehl-i tarikin bidâyette, -fenalarını gerçekleştirmek, zühtlerini tesbit etmek ve kalplerinin selametine yönelik çalışmak, bütün amellerinde sırf efendilerinin rızasını almak için ihlası sevmek için- insanlardan kaçmaları, hak olan Allah ile baş başa kalmaları, amellerini gizlemeleri, hallerini ketm etmeleri esastır. Ne zaman ki, yakınleri yerleşir, rüşuh ve temkinle desteklenir, fenanın hakîkati kendilerinde tahakkuk eder,

⁸⁵⁰ Nifzî, *Kitabü Şerhi’l Hikem*, s.337-338.

⁸⁵¹ Zerruk, *Hikemu İbn Atâullah*, s. 331.

bekanın vücuduna dönderilirler, işte orada, Hakk olan Allah dilerse onları açığa çıkarır, dilerse onları gizler. Artık onların ne açık olmakla ne de gizli olmakla ilgili iradeleri kalmaz. Aksine her şeyi, Allah'ın iradesine verirler”⁸⁵².

Görüldüğü üzere Şarkavî'nin diğer şârihlerden farklı olarak üstünde durduğu nokta, seyr-i sülûkun bidâyetinde değil, fakat nihâyetindeki mertebelerde bulunan bir kişi için artık bir hali gizlemesi ile açığa çıkarmasının kendisi nezdinde hiçbir farkı olmayacağı bir durumda bulunmasıdır. Ve sadece Allah'ın rızasını gözeterek gerektiğinde halini açığa çıkaracağı yahut gizleyeceği, fakat bu iki halin kendi nefsi nezdinde farksız olduğu noktasıdır.

3.2.7. 190. Hikmet

Bu hikmet, kulluğun edebinden olan “Allah namına almak, Allah namına vermek” üzerinedir. Tasavvuf literatüründe “el-marifetü'l-hakîkiyye, yani ‘kendini bilen rabbini bilir’ sırrıyla marifet elde eden kişinin hali”⁸⁵³ olarak ifade edilmeye çalışılan bu hale ulaşan kişinin olması gereken durum aşağıdaki hikmette beyan edilmiştir:

"لا تمدن يدك الي الاخذ من الخلائق الا ان تري ان المعطي فيهم مولاك

فان كنت كذلك فخذ ما وافقك العلم."

“Halktan bir şey istemek için sakın elini uzatma. Eğer o verilen şeylerin insanlardan değil de senin Mevlan tarafından verildiğini görüyor ve hissediyorsan başka. Bu durumda ilmin sana müsaade ettiği kadar al”⁸⁵⁴.

İbn Acîbe bu hikmeti şu düşünceleri dile getirerek değerlendirmektedir:

“Derim ki; insanlardan bir şey alma konusu iki türdür: Ya istemeden gelir veya istedikten sonra gelir. Her birisinin ayrı hükümleri vardır. İstemeden geldiği takdirde, bunun iki şartı vardır. Birincisi ilmîdir, ikincisi tasavvufidir. İlmî şart şudur ki; haram kazançtan veya harama karışmış şeylerden veya çocuk, mecnun köle gibi alışverişten men edilen kişilerden almamak gerekir. Tasavvufî şart ise şudur: Hem

⁸⁵² Şarkâvî, *el-Menahu'l-Kudsiyye ale'l-Hikemi'l-Atâiye*, s.151-152.

⁸⁵³ Kâşânî, *a.g.e.*, s.526.

⁸⁵⁴ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.36.

ilmen hem hal olarak kendisini tanımadığı kişiden almayacak. Eğer, mârifeti geniş olur, vasıtaya asla iltifat etmeyecek şekilde fena makamı gerçekleşirse, böyle bir kişi için her zaman alması caiz olabilir. Çünkü o, her halükarda onu sadece Allah'tan alıyor ve almadığı zaman da Allah'a dayanarak almıyor. Bununla beraber, en mükemmel durum, hakikat ile şeriatın arasını cem etmektir. Nitekim muhakkikin-i sûfiyelerden birçoğu, sultanların hediyelerini alıyorlardı, sonra onların eliyle aldıklarını veriyorlardı. Dilenmekten sonra almaya gelince, burada da iki yön vardır. Birincisi, dilenmenin câiz olup olmaması hakkındadır, ikinci husus ise, aldıktan sonraki durum hakkındadır. Dilenmenin hükmü, aslı itibarıyla câizdir. Nitekim yüce Allah, 'isteyen kimseyi asla mahrum etme, azarlama' (Duha, 93/10) buyurmuştur...Dilenmekten sonraki duruma gelince; eğer fakir ise, onu alır kendi ihtiyacına sarfeder. Eğer onun ihtiyacı yoksa onu geceleyin gizli olarak sadaka verir. Şeylerimizin şeyhi demiştir ki: 'Bizim dilenmekten maksadımız, ruhların gıdasıdır. Gölgelelerin, bedenlerin gıdası ondan çıkınca, teberekâllah! Allah yücelir! (yücedir). Yani, mecbur kalan kimse onu alır. İşte şeyhin söylediği bu hikmet, evli olmayanların muhtaç olduğu en büyük bir görevdir''⁸⁵⁵.

Görüldüğü üzere ünlü *Hikem* şârihi İbn Acîbe, almanın ve vermenin sadece tasavvufî değil, ilmî ve fikhî boyutlarına da değinmiş, konuyu akla gelebilecek her yönüyle öyle detaylandırarak anlatmıştır ki, bu hikmeti okuyan kişinin aklına gelebilecek tüm soru işaretlerini giderecek derecede çok yönlü bir şerh ortaya koymuştur.

Bir diğer şârih olan İbrâhim eş-Şernûbi ise; 189. hikmet olarak naklettiği bu hikmete dâir şu açıklamalarda bulunmaktadır:

"Yani; ey mücerred yaşayan mürid! Elini insanlara almak için uzatma. Eğer uzatırsan mutlaka bu iki şarta riâyet et. Atâullah, birinci şarta şu sözleriyle işaret etmiştir: Eğer o verilen şeylerin insanlardan değil de senin Mevlan tarafından verildiğini görüyor ve hissediyorsan başka.' Sana verilenlerin ancak Allah'tan sana ulaştığını görüyorsan ve halkın sadece birer sebep, birer vasıta olduğunu düşünüyorsan, o zaman alabilirsin. Sakın, kalbini onlara bağlama. Yoksa onların kulu kölesi olursun. İkinci şart olan 'Bu durumda ilmin sana müsaade ettiği kadar al ' bu

⁸⁵⁵ Şâzelî, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem li İbn Atâ İskenderî*, s.330-333.

ibareye ise şu sözleriyle işaret etmektedir: Buradaki ilimden maksat, hem zâhir hem bâtın ilimdir. Yani zâhir ilmine göre, alırsan ancak mükellef, rûşt sahibi, takva sahibi olan kimsenin elinden al. Bâtın ilmine göreyse, nefsin araya girmeksizin, sırf kendi ihtiyacın kadar almalısın demektir”⁸⁵⁶.

Şernûbî; hikmeti şerh ederken özellikle işin batınî boyutu üzerinde durmuş ve Allah için almak ve vermek söz konusu olduğunda, İbn Atâullah’ın bu hikmette hangi batınî şartları kastettiğini izah etmeye çalışarak bu hikmeti şerhetmiştir.

3.2.8. 236. Hikmet

Bu hikmet, tasavvuf literatüründe “en-nefsü’l mutmaine, yani Hakk’ın huzurunda ahlâki aşırılıklardan ve eksikliklerden münezze kılınmış nefis”⁸⁵⁷ anlamına gelen mutmaine makamına ulaşmak için, aşılması gereken en önemli kademeyi, yani kibri geçip gerçek tevazu haline erişmeyi, aynı zamanda da seyir yolculuğunda nûzul eden bir nefsin hangi halden berî olduğunun anlaşılmasını sağlayacak bir hakikati öğretmektedir:

"من اثبت لنفسه تواضعا فهو المتكبر حقا"

“Kendi nefsi için tevâzu söz ile ifâde eden tam bir mütekebbirdir.”⁸⁵⁸.

Yukarıdaki hikmet, özellikle *Hikem*’den züht ve ahlâka dâir seçilen, bu yolun en temel erdemlerine işaret eden, bu mânevî yolda yürümeye talip olan bir sûfî için her şeyden önce sahip olması gereken mânevî vizyon ve perspektifin ana noktalarını ortaya koyan ve temel prensiplerini gösteren hikmetlerden biridir.

Ahmed el-Aksarâyî şerhine bakıldığında bu hikmetin (bu hikmet şerhte de aynı numara ile geçmektedir) açıklamasını yaparken şunları ifâde etmektedir:

“Tevâzu, zilletle tekebbür arasında bir yerdir. Zillet, senin çok alçak bir konumda olman, hakkının zâyî olduğu bir yerde olman demektir. Tekebbür ise, başkasının senden ötürü hakir bir konuma girmesi ve hakkının zâyî olması demektir.

⁸⁵⁶ Şernûbî, (*Şerhu*) *Hikemu İbni Ataullah*, s. 89.

⁸⁵⁷ Kâşânî, *a.g.e.*, s.558.

⁸⁵⁸ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.41.

Tevâzu ise, zillete düşmemen ve başkasının da seninle zillete düşmemesi, hakkının zâyi olmaması ve senden ötürü başkasının hakkının zâyi edilmemesidir. Dolayısıyla, kim içinde bulunduğu konumunu, daha önceki konumundan aşağı bir mertebede görürse, o gerçekten mütekebbirdir. Çünkü başkasının hakkını zâyi etmiş olur. Böyle kimseler, Allah'ın celâlinde korkmazlar. Hâlbuki celâlin azametini müşahade etmekle gerçek tevâzu meydana gelebilir”⁸⁵⁹.

Nitekim bir sonraki hikmette İbn Atâullah şöyle demektedir: “*Hakiki tevâzu, Allah'ın azametini müşahadeden ve sıfatının tecellisinden doğandır*”.

Abdullah b. Hicazi Şarkavî'nin de; 226. hikmet olarak zikrettiği bu hikmete dâir yorumu şöyledir:

“‘Kim nefis için tevâzuyu sabit görürse’, demek yani kalbinde kendisinin mütevâzi olduğu düşüncesi hâkim olursa, o gerçekte mütekebbirdir, büyükmeye heveslenmiş kişidir. Çünkü tevâzu, hakkı olarak gördüğü yüksek bir mertebeden aşağıya inmeyi kabul etmek anlamına gelir. Dolayısıyla, tevâzu sahibi olduğunu kabul etme hususunda, kendi nefsin için yüksek bir mertebeyi kabul ettiğinde, sen gerçekten mütekebbirsin. Tekebbür, ancak sıfatı gerçek olarak görmek, kendi nefsine hiçbir merteye ve bir değer görmemenle mümkündür”⁸⁶⁰.

Görüldüğü üzere, fazla söze gerek bırakmayacak denli açık olan ancak açıklığı kadar da bir sûfî vizyonu sunması açısından önemli olan bu hikmete dâir şârihlerin yorumları genellikle benzerdir. Çağdaş şârihlerden Said Ramazan el-Bûtî'nin de 233. hikmet olarak naklettiği bu hikmete dâir açıklamaları şöyledir:

“(...)Yapmacık olarak tevâzu göstermekle, kişinin kendisini arındırarak tevâzu göstermesi arasında büyük bir fark vardır. Yapmacık tevâzu gösterenin durumu, insanlara kendini yüksek, Allah katında yüksek bir yerde göstermek için tevâzuu bir merdiven olarak kullanan kişinin durumudur. İkinci tevâzu ise, kendisini insanların kendisi hakkındaki zanlarının altında gören ve gerçek durumunu, gizli kusurlarını onlara göstermek sûretiyle, hakkındaki vehimlerini tashih etmeye çalışır. İbn Atâullah,

⁸⁵⁹ bkz. Mevâhibî, *İhkâmu'l-Hikem Şerhi'l-Hikemi'l Atâiye*, s. 257.

⁸⁶⁰ Şarkavî, *el-Menahu'l-Kudsiye ale'l-Hikemi'l-Atâiye*, s.203.

bu farkı ‘esbete’ (ispat etmek, sabit kılmak, ortaya koymak) kelimesiyle göstermiştir. Kişinin insanlar arasında kendisine tevâzuu ortaya koyması, tekebbürün en çirkin yansımalarındandır. Çünkü böyle bir tavır sergileyen, insanlar arasında çok büyük bir değere ve yüksek bir mertebeye sahip olduğunu iddia ediyor demektir(...)”⁸⁶¹.

3.2.9. 237. Hikmet

Bu hikmet de, yukarıda ifade edilen, tasavvufta ‘kibirden arınmış gerçek tevazu ehli kimseler’in halini anlatan bir başka güzel örnekle dolu olan bir hikmettir:

"اذ ليس التواضع الا عن رفعة فمتي اثبت لنفسك رفعة فانت المتكبر حقا.

ليس المتواضع الذي اذا تواضع رأي انه فوق ما صنع ولكن المتواضع الذي اذا تواضع رأي انه دون ما صنع."

*“Mütevâzi davrandığında kendisini yaptığı işten daha üstün gören gerçekte mütevâzi değildir. Gerçek alçakgönüllü ve mütevâzi kendisini yaptığı bu işin aşağısında gören kimsedir”*⁸⁶².

Yukarıda hakkındaki şerhlerden de örnek verilen 236. hikmetle ilintili olan bu hikmete dâir yorumlar da benzerdir. Hikmetin mânâsı açık olmakla beraber, özellikle bu hikmete dâir şerhlere de yer verilmesinin nedeni, bir kez daha zikretmek gerekirse; özün sadeleştirilmesi anlamına gelen sûfî yolunun ve terbiyesinin mihenk taşı mahiyetindeki bir bakış açısını, züht ve ahlâkın en temel prensibini, hem kul-Allah ilişkisinde hem de kul-mahlûkat ilişkisinde ortaya koyuyor olmasıdır. Bu nedenle, çok fazla söze ve yoruma hacet bırakmayacak denli ne dedikleri açık olan şârihlerin bu hikmete dâir şerhleri aynen nakledilecektir. İlk olarak Abdullah b. Hicazi Şarkavî’nin 226. hikmet içinde değerlendirdiği bu hikmetle ilgili açıklamalarına yer verilecektir:

“Yani, mütevâzi olanların yaptığı işleri yaptığında, örneğin meclislerin en aşağısında oturduğunda, kendisini yaptığı işin üstünde görürse, esasen meclisin en üst tarafında oturması gerektiğine inanıyorsa işte bu, gerçek mütevâzi değildir. Hakiki mütevâzi, kendisinde tevâzu olduğunu kabul etmeyen, kendisini değersiz, zikredilmeye

⁸⁶¹ Bûtî, *el-Hikemi’l-Atâiye Şerh ve Tahlil*, C.4, s.279-280.

⁸⁶² İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s.41.

layık olmayan, zillet ve hakirlik içinde gören kişidir. Kendisini bu sıfatlarla gören, eğer mütevâzi olanların yaptığı işlerden dilediğini yapsa, bununla kendisinde tevâzuyu görmüş olmaz. Çünkü o, nefsinin bütün bu yaptıklarının üstünde görür. Zira müşahadeleri (kendinde gördüğü o tevâzu vasıfları) ona galebe etmiştir.

Eğer kişi, kendi iddiasına göre nefsinin tevâzu sıfatının varlığıyla ilgili işlerin üstünde görürse, yani nefsinin yaptığından daha üstün görürse, gerçek bir mütekebbirdir”⁸⁶³.

Bir diğer şârih İbrâhim eş-Şernûbi’nin bu hikmete dâir yorumu ise şöyledir:

“Yani, kim kendi nefsinde tevâzuun var olduğunu isbat ederse, yani kalbine kendisinin mütevâzi olduğu kalbine gelirse, o geçekten bir mütekebbirdir. Çünkü kendisine tevâzuyu sabit görmesi, kendisinin yüksek derecede olduğunu ve o yüksek dereceden daha aşağıya indiğini görmekten kaynaklanmaktadır. Böyle bir düşünce tekebbürün ta kendisidir. Dolayısıyla sen, kendinde tevâzuyu görürsen ve asıl hak ettiğin dereceden daha aşağı bir dereceye indiğini tasavvur edersen, bu düşünce ile sen tam bir mütekebbir olursun. Tekebbürün senden izale olması ise, ancak kendini gerçekten aşağı bir derecede görmenle, yani kendinde hiçbir kıymet ve mertebeyi görmemenle mümkündür. Şibli’nin dediği gibi, ‘Kim kendi kendine bir kıymet biçerse, onun tevâzudan hiçbir nasibi yoktur.’ Bu işin tahkikini yapmak, şöyle olabilir: Eğer kişi ayıplandığı zaman kızmazsa, yerildiği zaman veya büyük günah işlemekle itham edildiği zaman rahatsız olmazsa ve insanların nezdinde bir makam, bir değer sahibi olduğu konusunda hırs göstermezse, işte bu takdirde mütevâzi bir insan demektir.

Ebû Zeyd de şöyle diyor: ‘Kul, mahlûkat içerisinde kendisinden daha kötü bir insan olduğunu zannederse o mütekebbirdir. Bir kimsenin mütevâzi olabilmesi için kendinde hiçbir makam ve hal görmemesi gerekir. Herkesin tevâzuu Rabbinin ve nefsinin tanınmasıyla orantılıdır. Âriflerden bazıları, yolda bir köpekle karşılaştıkları zaman, ona yol verir ve ondan daha aşağı bir yerden gider. Ve o, benden daha onurludur çünkü benim günahlarım çoktur, onun ise günahı yoktur derdi.’ Bazıları da şöyle demiştir: Kâfir dahi olsa, kendini başkasından daha meziyetli görmek insana câiz değildir. Çünkü

⁸⁶³ Şarkâvî, el-Menahu’l-Kudsiyye ale’l-Hikemi’l-Atâiye, s.203.

akıbetin ne olacağı belli değildir. Bu konuda, aşağıdaki âyet ve hadislerle iyi kulak vermek lazımdır: ‘Allah’ın mekrinden ancak hüsrana uğrayanlar emin olabilir’ (Araf, 7/99), ‘ Şunu iyi bilin ki, Allah kişiyle kalbi arasına girer’ (Enfal, 8/24). Hadiste ise, şöyle denmiştir: “Ademoğlunun kalbi, fokur fokur kaynamakta olan bir tencereden daha fazla çalkalanmaya maruzdur”(Kenzu’l-Ummal, 1/242, nr.1212). Yine Hz. Peygamber çoğu zaman şöyle duâ ederdi: ‘Ey kalpleri evirip çeviren! Benim kalbimi dîninde sabit kıl!’ (Kenzu’l-Ummal, 1/390, nr. 1682)⁸⁶⁴.

Görüldüğü üzere Şernûbî, bazen sûfilerin sözlerinden örnek vererek bazen ilgili âyetlerden ve hadislerden yararlanarak, hakiki tevâzunun kendini asla yüksek makamlarda algılamamakla olabildiğini anlatmakta ve nefsin gizli riya hileleri konusunda uyarıda bulunmaktadır.

3.2.10. 238. Hikmet

Gerçek tevazu, ancak Hakk’ı hakkıyla bilen kimsenin halidir. Bu kimseler, tasavvuf literatüründe, “cem’u tefrikati hülâsati hâssati’l-hâssa’ yani, Hakk’ı tefrika ve cem halleriyle sınırlamanın dağınıklığından, cem ve tefrikanın onları birleştiren tek hakikate dayandıklarını görmek”⁸⁶⁵ olarak ifade edilen makama ulaşan kimsenin halidir. Bu hakikat aşağıdaki hikmette şu şekilde ifade edilmiştir:

"التواضع الحقيقي هو ما كان ناشئاً عن شهود عظمته و تجلي صفته لا يخرجك عن الوصف الا شهود الوصف."

“Hakiki tevâzu ve alçakgönüllülük, O’nun büyüklüğünün müşâhadesinden ve sıfatının tecellisinden neşet edip, kaynaklanan tevâzudur”⁸⁶⁶.

Yukarıdaki hikmet, züht ve ahlâk konusunda bir sûfinin nihâi olarak ulaşabileceği seviyeyi remzetmektedir. Çünkü Hakk’ı hakkıyla müşâhade edebilen, O’nun büyüklüğünü celal ve kibriya denizini idrâk eden kişi; kendisinin o denize nisbetle bir damla bile olmadığını anlayabilir. Hakk’ın büyüklüğünü idrâk eden, kendi küçüklüğünün bir ölçü birimi olarak telaffuz edilemeyecek kadar bile varlık sahasında

⁸⁶⁴ Şernûbî, (Şerhu) Hikemu İbni Ataullah, s. 109.

⁸⁶⁵ Kâşânî, a.g.e, s.190.

⁸⁶⁶ İskenderî, Tasavvufî Hikmetler, s.41.

olmadığını, nisbî varlığının dahi bir vehimden ibaret olduğunu anlar. Ki, işte bu O'nun müşâhadesinin ve sıfatının tecellisi karşısında ortaya çıkabilecek en güzel bir ontolojik varlık hali olarak “tevâzu ve alçakgönüllülük”tür. İşte bu mânâda, bu hikmeti, şârihler şöyle yorumlamıştır:

Muhammed el-Fâsi Zerruk şerhinde 240. hikmet olarak zikredilen bu hikmete dâir açıklamaları şöyledir:

“Bunun mânâsı şudur: Allah'ın kemâlini gören kimse, O'nun bu celal, kibriya ve azameti karşısında, her şeyi aşağı, noksan, hakir görür ve onları yok sayar. Nitekim Zünnûn-u Mısri şöyle demiştir: ‘Tevâzu göstermek isteyen, kalbini Allah'ın azametine yöneltsin, onun eriyip küçüldüğünü görecektir.’ Kim Allah'ın saltanatına bakarsa, nefsinin saltanatının gittiğini görür. Çünkü bütün nefisler, Allah'ın heybeti yanında hakirdir. Tevâzunun en şerefli, kişinin Allah'ı bırakıp da hiçbir şeye asla bakmamasıdır. Avarifü'l-Maarif'te de şöyle denilmiştir: ‘Kul; müşâhade nurunun kalbinde parladığını görmediği müddetçe tevâzunun hakikatine ulaşmaz. Onu gördüğünde ise, nefsi erimeye başlar. Nefsin erimesinde ise onun kibir, ucub gibi kirlerinden arınmış olur. Nefis böyle eriyip arındığında, hem Hakk'a hem de halka karşı yumuşar ve uysal hale gelir. Artık kendi eserlerini siler. Nefsin galeyanı ve heyecanı sukûn bulur.’

İnsanlar üç çeşittir. Birincisi, kendi nefsinin kötülüklerini görüp de nefsine hiçbir değer biçmeyen, bir pay ayırmayanlardır. İkincisi, kendi sıfatının, huyunun çirkinliğini görüp de nefsinde herhangi bir değeri müşâhade etmeyenlerdir. Üçüncüsü, Rabbinin azametini müşâhade edip de, her şeyi unutanlardır. Kuşkusuz bu sonuncusu, en mükemmel ve en güzel olanıdır”⁸⁶⁷.

Şârih Zerrûk, sûfilerden ve tasavvuf kitaplarından da yararlanarak, hakiki tevâzunun aslında Allah'ı hakkıyla tanımakla olabileceğini ifade etmiştir. Çünkü şârihe göre O'nun azametini hakkıyla bilen kimsenin, kendi varlığında kibirden eser kalması imkânsızdır. O halde Zerrûk'a göre, gerçek bir tevâzu sâhibi olmanın yolu Hakk'ı hakkıyla tanımaktan geçmektedir.

⁸⁶⁷ Zerruk, **Hikemu İbn Atâullah**, s. 459.

Abdullah b. Hicazi Şarkavî'nin 226. hikmet içinde yer verdiği bu ibâreye dâir açıklamaları şöyledir:

“Yani, Allah'ın azametinin görülmesi, sıfatlarının kul üzerindeki tecellilerinin görülmesi, hakiki tevâzunun varlığını gerektiren hususlardır. Çünkü nefsin havasını söndüren ve onun kuruntularını gideren bu müşâhadedir. Allah'ın tecelli ettiği her şey mutlaka O'na boyun eğer. Kalbin de kibir ağacından ve riyaset sevgisinden kopması ancak bu müşâhade ile olabilir. Böyle bir kimse artık kendisinde tevâzu namına bir şey görmez. Çünkü nefsinde kusurları, ayıpları görmek, bâzen kibir ve ucub ile bulanmış olabilir. Bu sebeptendir ki, Cüneyd-i Bağdadi 'tevhid ehli yanında tevâzu tekebbürdür' demiştir. Gazali, bu sözü açıklarken şöyle demiştir: 'Bunun mânâsı şudur: Tevâzu gösteren kimse, önce kendi nefsi için bir değer biçer, sonra onu aşağıya koyar. Muhavvid ise, kendisi için hiçbir değer biçmez. Orada gördüğü hiçbir şey yoktur ki, onu aşağıya çeksin. O Rabbinin azametinden müşâhade ettiği ve hissettiği şeylerden ötürü, nefsinden sıyrılmıştır.

Avarif'ül-Maarif'de şöyle denilmiştir: *“Kalbinde, müşâhade nurları parlamadıkça, kişi hakiki tevâzu mertebesine ulaşmaz. Böyle bir parıltının müşahadesi durumunda ise, kişini nefsi erimeye başlar. Eridikçe de, kibir ve ucub gibi yabancı maddelerden arınıp duru hale gelir”*⁸⁶⁸.

Görüldüğü üzere Şarkâvî de, hakiki tevâzunun Allah'ın azametini sağlamla olacağı, çünkü O'nu hakkıyla tanıyıp bilenlerin, O'na boyun eğip varlığı karşısında bir nevi yok olacağı konusunda hem fıkirdir. Ayrıca Şarkâvî'nin de Zerrûk gibi, Avarif'ül-Maârif'ten alıntı yapıp aynı bölümü nakletmesi, onun bu şerhi yaparken Zerrûk'tan istifade ettiğini düşündürmektedir. Şarkâvî aynı zamanda Cüneyd-i Bağdadi ve Gazâlî gibi sûfîlerin, hakiki tevâzunun Hakk'ı tanıyıp O'na boyun eğmekle olacağını anlatan sözlerine de yer vermiştir.

"Hikem Geleneğinde Zühdi ve Ahlâkî Düşüncelerin Yansımaları" başlığı altında ele alınan bu bölümde, aslında baştan sona hedef, "züht", "ahlak" ve "erdem" in hakikatini anlatan ve insan-ı kâmil olmak isteyenlere bu bağlamda; ahlâkî ve zühdi ve

⁸⁶⁸ Şarkâvî, el-Menahu'l-Kudsiye ale'l-Hikemi'l-Atâiye, s.204.

mânevî bir yaşamın en üst seviyede idrâkini ve deneyimlenmesini sağlayacak öğütler sunan *Hikem-i Atâiye 'nin* bu hususiyetlerine dikkat çekmektir. Ayrıca yüzyıllarca farklı meşrebtan birçok sūfinin ve hakikat yolunda arayışla ilerleyen yolcuların; bu değerli eseri, neden rehber bir öğüt kitabı olarak kabul ettiklerini gösterebilmek için de, hem züht ve ahlaka dâir hikmetlere hem de bunların farklı şârihlerce nasıl yorumlandığına da küçük birer örnek verilmek istenmiştir.

SONUÇ

Tasavvuf Târihi literatüründe, geçmişten bugüne uzanan süreç göz önüne alındığında; bazı özel eserlerin, bu literatürde oluşturduğu tesir nedeniyle seçkin bir yere sahip olduğu görülmektedir. Çünkü bu tür kitaplar; sadece muhtevasında bilgi sunan birer eser olmaktan öte, insanların kemâle ulaşmak için çıktıkları yolculuklarında, kendilerine rehberlik eden birer yol göstericidir. Genelde insanlığa, özelde de tasavvuf yolunun tâkipçisi, farklı meşrep ve ekolden binlerce insana, hidâyet yolunda mârifet ve nur sağlayan eserler olarak bir nevi mürşidlik vazifesi görmüşlerdir. Bu çerçevede Abdulkâdir Geylânî, İmam Rabbânî, İbn Arabî ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin yüzyılları aşmış insanlığa ışık tutan eserleri gibi *Hikem-i Atâiye* de bu bağlamda değerlendirilmesi gereken bir eserdir.

Hikem-i Atâiye adlı eser; içinde vecîzeler şeklinde hikmetler sunarak; yaratılışın künhüne varmak isteyenlere hikmetin sırlarını açmaktadır. İbn Atâullah'ın, her ekolden tasavvuf erbabının başvurduğu temel kaynaklardan biri olmuş *Hikem*'i; özellikle Şâzelîyye tarîkatı ehline en temel eser olarak kabul edilmiştir.

Çalışmamızın konusu olan *Hikem-i Atâiye* ile şeyhler talebelerine ders vermiş, *Hikem*'in hakikat nuruyla onları tenvir etmeye çalışmıştır. Müellif, tasavvufî esasları kısa vecîzeler halinde ifâde etmiş; bâzen bir, bâzen de üç-beş satır halindeki hikmetleriyle, tasavvufun bütün temel istilâhları ile ilgili görüşlerini özetlemiştir. *Hikem* esas itibarıyla iman, ibâdet, tasavvufî ahlâk üzerinde durmuştur.

İbn Atâullah bu eseri, mürşidi Ebü'l-Abbâs el-Mürsî'ye takdim etmiştir. Eserde tasavvufî hayat ve düşüncenin en önemli konuları çok dikkatli bir üslupla anlatılmıştır. Tasavvufun derin ve ince konuları üzerinde de durulmuştur.

Târih boyunca, *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadîs-i şerîflerden sonra çok az esere nasip olacak bir rağbet ve teveccüh görmüş olan bu eserde; müellif, âyet-i kerimeleri yer yer alıntılarla, işâri mânâlar çıkarmış ve Kur'ânî hikmete de tercüman olmuştur.

Okuyanların iç âleminde mârifetullah kapılarını açtığına inanılan *Hikemü'l-Atâiye*; geniş bir yelpazede tasavvufun temel konularına dâir, müellife âit üç yüz kadar

hikmetli sözden meydana gemektedir. Ayrıca müellifin, dostlarına yazdığı mektuplardan bazı parçalar ve otuz altı beyitlik bir münâcatı da içermektedir. İbn Atâullah'ın duâ ve münâcatları da, hikmetleri tamamlayıcı bir özellik arzemektedir.

Bu çalışma; bir giriş, üç ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Üç bölüm şu başlıklardan oluşmaktadır: “Geleneklerde ve Semavî Dinlerde Hikmet ve Hikemiyat”; “İbn Atâullah İskenderî'nin Hayatı, Eserleri ve Hikem-i Atâiyye Kitabı” ve “Hikem-i Atâiyye Geleneğinde Tasavvufî Düşünceler”.

“Geleneklerde ve Semavî Dinlerde Hikmet ve Hikemiyat” başlığı altında ele alınan ilk bölümde; *Hikem-i Atâiyye* ve bu değerli eser etrafında yüzyıllarca oluşan *Hikem* geleneği araştırılıp, genel hatlarıyla ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Böylece, bu çalışmanın en temel konusu olan “hikmet” kavramının öncelikli olarak anlaşılabilmesi amacı güdülmüştür. Bu nedenle farklı din, kültür ve coğrafyalarda “hikmet” kavramının nasıl anlaşıldığı ve nasıl evrensel bir kavram olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır.

“İbn Atâullah İskenderî'nin Hayatı, Eserleri ve Hikem-i Atâiyye Kitabı” başlıklı çalışmanın ikinci bölümü ise dört ana başlık altında incelenmiştir: “İbn Atâullah'ın Yaşadığı Dönem”, “İbn-i Atâullah İskenderî'nin Hayatı”, “İskenderî'nin Eserleri” ve şerhleri ile birlikte bir değerlendirmenin sunulduğu “Hikem-i Atâiyye Kitabı”.

Bu bölümün en önemli kısmını; çalışmanın “*Hikem-i Atâiyye Kitabı*” alt başlığını taşıyan parçası oluşturmaktadır. Tezin ana omurgasını oluşturan bu kısımda, kitab birçok yönüyle ele alınmaya çalışılmıştır. *Hikem* hakkında genel bilgilerin sunulması ve eserle ilgili kaynakların değerlendirilmesinden sonra; *Hikem-i Atâiyye* tercüme ve şerhleri, şârihi meçhul şerhler, istinsah tarihi belli olmayan şerhler, eserin nazmen tercüme ve şerhleri, eserin Türkçe terüme ve şerhleri ve diğer dillere yapılan tercümeler ayrı ayrı ele alınmış ve incelenmiştir.

Ayrıca “Meşhur Hikem Şerhleri ve Analizleri” alt başlığında “Yirmi Hikem Şerhi ve Analizleri” ele alınmış ve şerhlerin seçimi ve analiz metotlarına dair temel değerlendirmeler sunulmuştur. Burada hedeflenen amaç, İslâm dünyasında geniş bir coğrafyaya yayılmış olan *Hikem* şerhlerinin genel bir profilini çıkarmaktır. Ayrıca bu

şerhlerin genel özelliklerini; benzerlik ve farklarını ortaya koymak, en eski târihli olanlarını ve en son ortaya çıkan çağdaş şerhlerin birer örneği ile genel olarak geçmişten bugüne uzanan *Hikem* geleneğindeki şerhlerin genel yapısını ana hatlarıyla ortaya koymak hedeflenmiştir. Bu amacı gerçekleştirmek için de farklı coğrafya ve kültürlerde ortaya çıkan yirmi şerhin genel özellikleri, içeriği, yazım üslupları ve öne çıkan özellikleriyle tanıtımı ve analizleri yapılmaya çalışılmıştır.

Hikem-i Atâiye kitabını yüzyıllardır sûfîlerin başucu kitabı yapan en temel etken, hiç şüphesiz İbn Atâullah'ın veciz ve beliğ bir üslupla dile getirdiği hikmetlerdir. Ayrıca bir diğer etken de şudur: Bir sûfinin seyr-i sülûk yolunda sahip olması elzem olan züht ve takva anlayışının, insanın özünden başlayarak ihlâsla donatılabilmesi için gerekli olan mânevî bakış açısına ve içselleştirilmiş bilgiye giden yolu açarak, bu irfani bilgiyi ve mârifeti sadık okuyucularına kazandırmaktadır. Dolayısıyla, *Hikem*; bu özellikleriyle her şeyden önce irfan ve mârifet sağlayan bir züht ve ahlâk kitabıdır.

Eserin içerdiği hikmetler, okuyarak bu bilgileri içselleştirebilen insanlar için mârifet merdiveninin en yüksek basamaklarına ihlâsla ve zühtle çıkılmasını sağlayabilecek denli irfânî ve derûnîdir. *Hikem*'in Mesnevî'den sonra belki de ikinci derecede evrensel bir dile sahip olması dikkat çekicidir. Dünyanın farklı coğrafyalarında, Afrika'dan Ortadoğu'ya, Anadolu'dan Amerika'ya uzanan farklı kıtalar ve kültürler arasında ortak ve evrensel bir dil sağlamanın en temel nedeni de, işte bu sözkonusu irfânî derinlik ve mârifet sağlayan bir züht ve ahlâk kitabı olmasıdır.

Bu çalışmada, *Hikem* 'in bu derûni yönlerini ortaya çıkarabilmek için, yüzyıllar boyu, farklı coğrafya ve kültürlerde yapılmış ve tesbit edilebilen sekseniki *Hikem* şerhinin ortaya çıkardığı *Hikem* geleneği farklı yönleriyle sunulmak istenmiştir. Bu amaçla, bu şerhlerin şârihlerinin hayatları, eserleri ve şerhlerine dâir geniş bilgiler veren bir bölüme yer verilmiştir. Ayrıca bu şerhlerin tanıtımlarının olduğu bir başka bölümle de, sözkonusu şerhlerin yazım teknikleri, üslupları, içerikleri ve birbirleriyle kıyaslandığında farklı ve öne çıkan orijinal yorumlarıyla, ilmî zenginliklerini gösteren özellikler anlatılmaya çalışılmıştır. *Hikem-i Atâiyye*'nin ulaşılabilen tüm şerh ve şârihleri hakkında, tesbit edilebildiği kadarıyla geniş çaplı bir araştırma ortaya konmak arzu edilmiştir. Çalışmamızın, özellikle *Hikem* şerhleri ve şârihlerine dâir, ilk topluca

araştırma, inceleme ve değerlendirme içeren bir çalışma olması, bundan sonra bu konuyu daha etraflıca ele alacak bilimsel çalışmalar için bir başlangıç noktası oluşturacağı umulmaktadır.

Bu çalışmada ele alınan bir başka husus da; *Hikem-i Atâiye*'de vahdet-i vücûd düşüncesini çağrıştıran hikmetlerdir. Birçok farklı tarîkattan ve meşrepten mutasavvıflara da bir neşve olarak yansıyan vahdet-i vücûd düşüncesinin izlerini bu çalışmanın temel konusu olan *Hikem-i Atâiye*'de de görmek mümkündür. Bu eserde pek çok hikmet, bu bakış açısının temellendirdiği bir çerçeveye sunulmuştur. Ancak, çalışmanın ilgili bölümünde yer alan bu kısımda; bu hikmetlere geçmeden önce, genel olarak vahdet-i vücûd kavramının içeriğine de değinilmiştir. *Hikem*'deki pek çok hikmette; vücut mertebelerine, vahdet-i vücûd ekölünce bu görüşün delili sayılan âyet ve hadislerle ve bunların izahının yansıttığı vahdet-i vücûd düşünce perspektifine yer verildiği görülmüştür.

Hikem şârihlerinde genel olarak dikkat çeken bir nokta da, çok ontolojik olduğu için özellikle felsefi bir derinliğe sahip olan hikmetleri bile yorumlarken; bakış açılarının, teorik olan bir hakîkatın izahını, bir müridin yahut kulun pratik hayatına kaydırarak; kulluk bilinci, güzel ahlâk veya amel ve ibâdet hususiyetlerine dâir yorumlara yönelen bir çerçeveye oturtmuş olmalarıdır. Bu *Hikem* şârihlerinde, *Fusûsu'l-Hikem* şârihlerinin aksine, müellifin hikmetlerindeki mânânın felsefi boyutunu ortaya çıkarmaktan ziyade, bu hikmetlerdeki kul- Allah ilişkisindeki ubûdiyet hayatına dâir inceliklere vurgu yapmak öncelikli hedef olmuştur. Bu açıdan, İbn Atâullah'ın ve *Hikem* şârihlerinin genellikle Şâzelî meşrepli olmaları ve bu mânâda, gündelik hayatta orta yolu tutan bir kul olma çizgisini yakalamanın, kendilerine meşreplerinin çizdiği bir yol olduğunu hatırlatmanın faydası vardır. Dolayısıyla yapılan şerhlerin bu nedenle, kulluk noktasına dâir hakîkatleri içerdiğini ve vahdet-i vücûd dâiresinde kabul edilebilecek hikmetlerin dâhi, bu meşrebin hassasiyetlerine uygun olarak yorumlandığını söylemek mümkündür. *Hikem* şârihlerinin yukarıda vurgulanan yorumlarında; en batınî, felsefi konuda bile, genel olarak yorumların gidişatını ve şerhin işaret ettiği noktayı, kulluğun, ubûdiyetin taçlanacağı; kimi zaman ehâdiyyetin birliğiyle vuslata erileceği, kimi zaman rubûbiyyetin huzurunda haddin bilineceği birer mertebe

ve noktaya doğru çekmeleri, tüm bu çalışma boyunca özellikle dikkat çekilen birer hususiyettir.

Çalışmanın ana noktalarından biri ise, *Hikem*'deki züht ve ahlâka işâret eden yüzlerce hikmet arasından seçilen, en çarpıcı ve ubûdiyet-rububiyyet ilişkisine farklı birer bakış açısı sunduğuna inanılan hikmetlerin değerlendirmeleri oluşturmuştur.

Hikem-i Atâiye, yüzyıllardır temel olarak baştan sona ahlâkî ve zühdî öğütler ve mânevî bir yaşamın en üst seviyede idrâkini ve deneyimlenmesini sağlayacak nitelikte bilgilendirmelerle doludur. Bu hikmetlerin sunduğu perspektif ve veciz hikmetlerle çizdiği sûfî yolunun temel ahlâkî kriterleri ve ortaya koyduğu seyr-i sülûk terbiyesinin ana çizgileri nedeniyle, bu eser; farklı meşrepten birçok tarîkat halkasının temel sohbet kitabı, birçok sûfinin bireysel terbiyesini sağlayan tefekkür ve tefe'ül kitabı olmuştur.

Dolayısıyla çalışmamızda bu bölüme ait temel amaç da, züht ve ahlâk konusunda her biri rehber niteliğinde temel prensipler sunan, her bir hikmetin ahlâkî derinliğini ve okuyanlar üzerindeki etkisinin büyüklüğüne neden olan manevî tesirinin nedenlerini incelemek ve yorumlamaktır. Elbette bu konunun aslında başlı başına bir tez konusu olduğunu nazar-ı dikkate alarak, bu hikmetlerin arasından nihai amacı ortaya koymayı sağlayacak bir çalışma yapılmaya çalışıldığını belirtmekte fayda vardır.

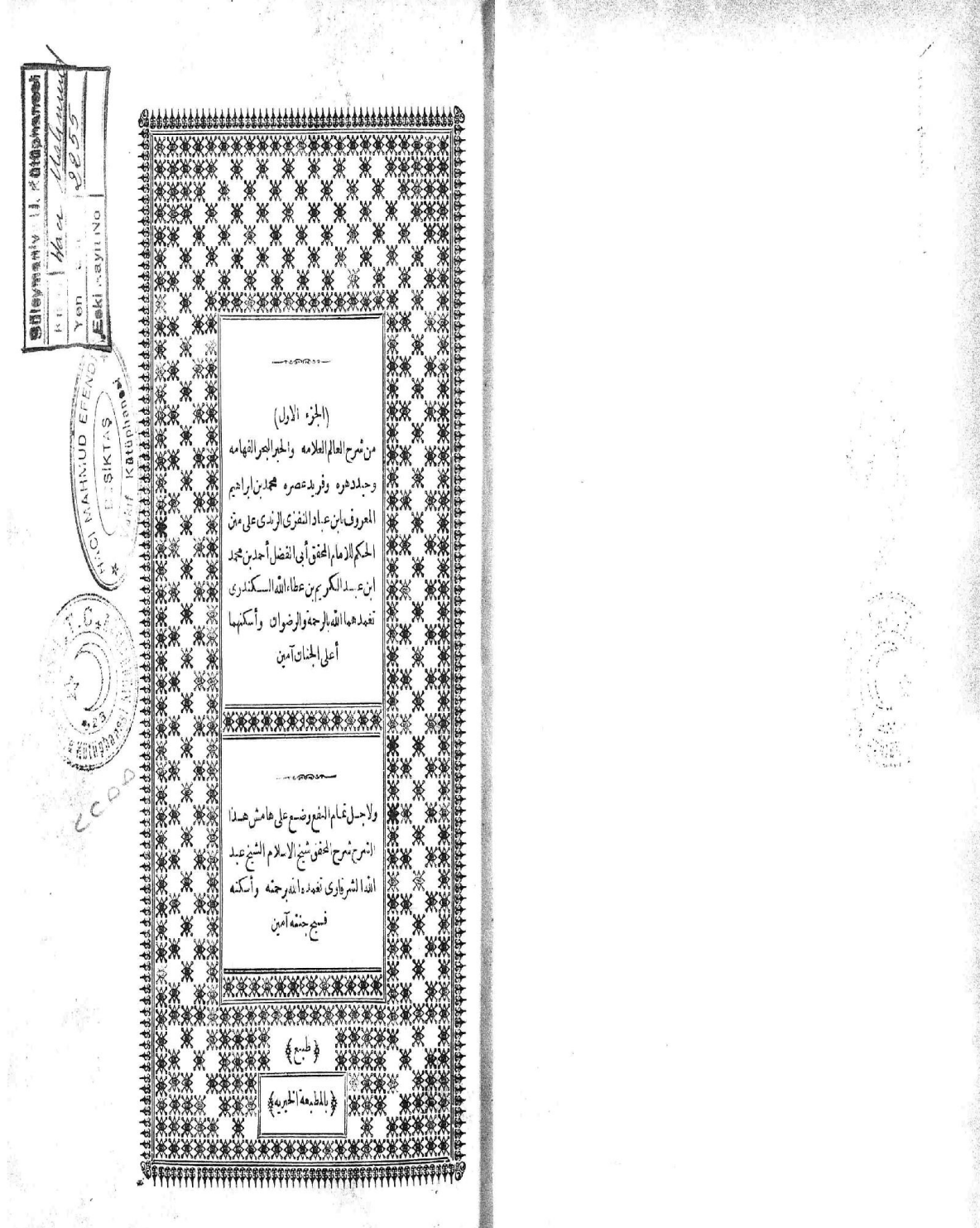
Bu çalışmanın, amaçlanan hedefe tam olarak ulaşamasa da, yaklaştığını umut ediyor ve bundan sonra bu konuda çalışacak araştırmacılara bir nebze olsun yeni bir ufuk açabilmiş olmayı diliyoruz.

Înâyet Allah'tandır.

EKLER

EK.1- HİKEM-İ ATÂİYE ŞERHİ YAZMALARDAN ÖRNEKLER

EK.1-A- -Muhammed b. İbrahim İbn Abbad en-Nifzi er-Rundî. et-Tenbih fî Şerhi Hikemi'l-Atâiye, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, Nu: 0002255. (ö. 810/1407). KİTAP KAPAĞI

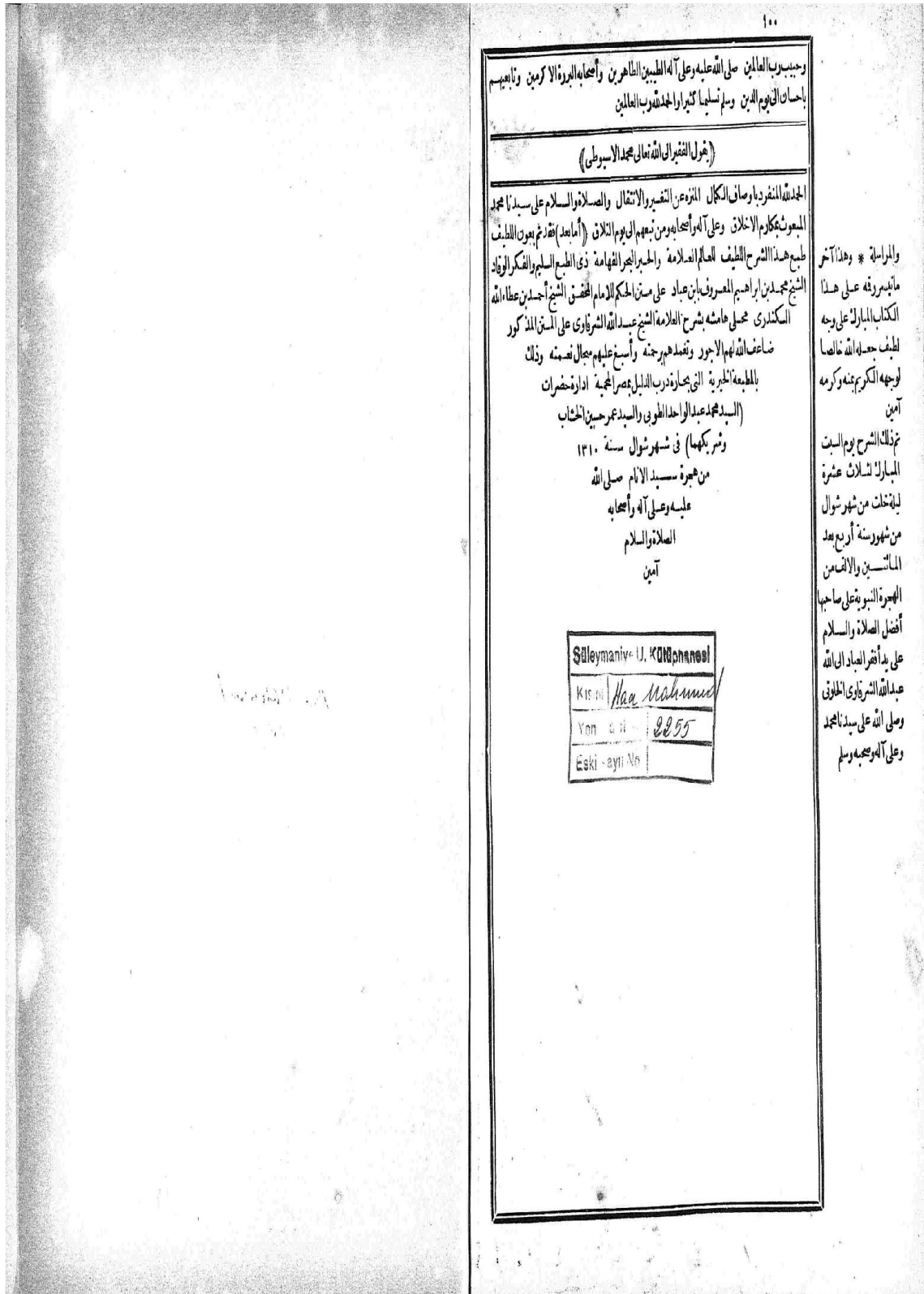


الحق تعالى ليس محبوباً وإنما محبوباً (أي المتصفاً بالحباب) (أنت) صفاتاً للصفات (من النظر إليه) فإن أردت الوصول إليه والدخول في حصره فاجتنب عن عبور نفسك وعالمها وصل إليه وشاهد بصيرته ثم استدلل على نقي الحباب عن الرب بقوة (الذو جبهه مني لست به ما جبهه) (ودفع بذلك ما يتوهم من عدم استحالة الحباب في حقه تعالى لأن الحباب إنما يتعداه العظماء والروايات فهو يبي عن الرفعة وبشره بالعظمة فمن أين جاءه النفس وحاصل الدفع أنه لو جبهه مني كما هو شأن العظماء لست به (ولو كان له سائر مكان لوجوده) أي ذاته (حاصر) لاستزاد الاستزاد والخصاوص السورديه (وكل حاصر لشيء فهو له قاهر) لا يمتعه بما رواه أبو نصره على محله ويحمله (٢٨) في أمر فضته ونحت حكمه وذلك لاصح في حقه تعالى قوله في كتابه (وهو القاهر فوق عباده) فوفيه مكانة

(الحق ليس محبوباً وإنما محبوباً) أنت عن النظر إليه الذو جبهه مني لست به ما جبهه ولو كان له سائر مكان لوجوده حاصر وكل حاصر لشيء فهو له قاهر وهو القاهر فوق عباده) الحجاب على الحق تعالى الخ لئلا يستدل المؤلف على ذلك بما ذكره هنا وهو بين الاشكال فيه والحجاب على العبد واجب من حيث ذاته إذ هو علم كاقدم ولا نسبة بين العلم والوجود فإن أراد الله تعالى رفع هذا الحجاب عن شاكيف شامتي شامري أو من ليس كمثلته مني وهو السبع البصير وهذا ما يجب اعتقاده (أخرج من أوصاف بشرية عن كل وصف من ناقض لعبوديته لتكوين لئلا الحق مجيباً ومن حصره قفياً) أوصاف البشر بما تتلفه بأمر الدين فوعان أحدها ما يتعلق بظاهر العبد وجوارحه وهي الاعمال والثاني ما يتعلق باطنه وقبليه وهي العقود فاما ما يتعلق بظاهره وجوارحه فنقسم قسمين أحدها ما راقى الامر وبسمى طاعة والثاني ما خالفه وبسمى معصية وأما ما يتعلق باطنه وقبليه فنقسم أيضاً قسمين أحدها ما راقى الحقيقة وبسمى إيماناً وما خالفها وبسمى خفاً وجهاً والنظر فيما يتعلق بظاهر العبد يسمى في الاصطلاح تقفياً والنظر فيما يتعلق باطنه يسمى في الاصطلاح تصوفاً فهذا الامام كما كبه العبد وظاهره تبع لباطنه بالضرورة لأن القلب هو المالك والجوارح جنود ورعيته ومن شأن الرعية طاعة المالك فيما يأمر به وبهي عنه وقد نبه على هذا المعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب وصلاح القلب انما يكون بظهوره عن الصفات المذمومة ككهاذيقها وجلبها هذه الصفات المناقضة للعبودية من أوصاف البشرية التي أشار اليها المؤلف رحمه الله تعالى وهي التي ناصح صاحبها بسمة التفاني والفقر وهي كثيرة مثل الكبر والحب والارباب والوسعة والقدرة والجلوس والجاه والمال ونقر عن هذه الاصول فروع خبيثة من العداوة والبغضاء والتدليل والاعجاب واستغفار الفقر او ترك التقوى فحجب الرزق وخوف سقوط المنة من قلوب الخلق والشح والتسلط وطول الامل والاشم والبطر والغل والفسن والمباهاة والتصنع والمداينة والفسوة والنظافة والظفظة والظفظة والحفاوة والطش والجهلة والحدة والحسية وضيق الصدور وقلة الرحمة وقلة الحيا ورك الصاعه وجب الرباسه وطلب الغلو والانتصار بالنفس اذ اياها الذل وذهاب ملك النفس اذ ارد عليه قوله الى غير ذلك من التورع الذميمة والاخلاق الذميمة وأصل فروعا وعصر نابعها انما هو روية النفس والرضا عنها وتعظيم قدرها وارتفاعها هذه الامور ثمر من كفر وفاق من نافي وعصى من عصى وما خلع من عتقه وشه العبودية بقره عز وجل من خلع حجابها قوله المؤلف رحمه الله تعالى بان هذا شأنه ورواها معه وفقد جسد

وحبها به مال الى غير ذلك ولما كانت اوصاف البشرية شاملة للاوصاف الحمودة كاطاعة الصوفي والاعيان وهي غير مرادة ابد منها قوله (عن كل وصف مناقض لعبوديته لتكوين لئلا الحق مجيباً) لئلا اذا خرجت عن تلك الاوصاف المذمومة انصفت بمحاسن الصفات كالتراضع لله والخشوع بين يديه والتعظيم لاهله والحفظ لحدوده والخلو منه والاحسان في عبوديته فحينئذ يتناولها معنى باسم العبد فيقول كالبعدى فيصير بقره كالبعدى بقره يكون صادقاً في اجابته لنقد الصفات مثل التي تنافي العبودية وتضيق الروية (و) تكون أيضاً (من حصره قفياً) تحفظ من الاوزار وتبسط للاعمال وتتسلطها والقرن بين المحفوظ والمعصوم ان المعصوم لا يذنب البتة والمحفوظ قد تحصل لئلا لا يكون له امر بل يتوب من قريب واعلم ان الحق عن الرذائل والصلح بالفضائل هو حقيقة السلوك عند عدم ولا يتم ذلك الا لمن وقفه الله لغيره نفسه وما لم يكت

عليه من مذام الصفات
لان من عرف ذلك منها
لا يزال منسها لها مسميها
ظنه بما اخذ من منها
والا وقع فيها بسخط مولاه
من حيث لا يشعر ولذا قال



سید عالم العطار
الهدی بن احمد السمسار

تتمت در سنه ۱۲۵۰
در شهر کربلا

قد وقف هذا الكتاب الشريف الى ائمة الاوصياء
انما لي قلم واقصد حضرت حجة
سلطان ابن الحرم غازی
مطفي جان ثالث
قيدت ووقفه
المكتبة

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ
Kısmı . Tekkeler-Şazeli
Yeni Kayıt No.
Eski Kayıt No. 65
Tasnif No.

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله عليه وسلم
يقول العبد العزوف بتقصير وذنبه **المفتقر في كل حال**
الى رحمة ربه احمد بن محمد بن عيسى البصري ثم قال
عرف برزوق اصله حاله وبلغ في الدنيا **الحمد لله**
حمدنا عن حمدنا الاحكام والصلوة والتسليم على محمد
نبينا الكريم وعده وعلى آله واصحابه وازواجه واهله
اقابعد فكتاب الحكم العظيمة من انشرف ما صنفت في علوم
التوحيد واحل ما فسد من الفقه مفيد ومستفيد لما احتوي
عليه من العبارات الرفيعة وما تضمنته من الحقايق الغالية
والافاظ الناصعة والكلمات الجامعة والاوراق الناصعة
والبراهين القاطعة وقد نظر في اني عليه بمختصر يشبه القدر
والحاشي وتبنيته بنفعه الشاؤ الله تعالى المتفقه والناشي
حسب الفضل ذلك من مواعده ونفع الله تعالى من خزائنه
وذلك بقدر الواسع والتيسير وطباق ما انتهى اليه في العلم
وعلى القصير ولذي العلم والفكر في تحقيق وصولة واصلاح العمل
بده فصوله عالمين بان العبد في كل ما افعله تنبيه سري
ابو عبد الله به عباد وان الاصر في كل معنى مستفاد ولو وقعت
لنا الخافعة في بعض المواضع فكل ينسلك في حاله في ذلك وهو في عليه
علينا امله وانواع فيه منافع وعلى الناس له هذا المسطور

تميز

تميز الكلامين باختلاف الاقلام لثبات التمسك الاصل بغيره من الكلام
وعلى الله اعتمد والى الله الاستند ومن فضله السند وهو حسنا
ونعم الوكيل **تنبيه** اعلم ان كلامنا في هذا الكتاب على قدرنا على
قدره وفهمنا له على حسب حالنا لا بحقيقة امر اذ كل كلمة منه
تحتل الاسفار العديدة وكل لفظة تحتها ما لا يحصى من الاسفار العديدة
ثم هو مرتب بعضه على بعض ومردود طوله على عرضه فكل كلمة منه
توطئة لما بعدها من حقائق جملة بل وكل باب من ابوابه من التي
قبلها على الترتيب ثم الكتاب كله شرح لكل كلمة منه التي قبلها على الترتيب
فمن تتبع ذلك وجد وسنجد الى اوله حجة من حق الله تعالى
انما ابتداء الشيخ تاج الدين ابو الفضل احمد بن محمد بن عبد الكريم
عطاء الله الحلي الاسكندر في الماكن التي اذ في الموقف بالقاهرة سنة
تسع وبعثة كتابه هذا بقوله **من علامة الاعتماد على العمل**
نقصان الرجاء عند وجود الزلل لان الاعتماد على الشيء
في حصوله قصد وجوب الامل عليه واستشعار فوات المقصد
بوجود ضده وهذا اول المقاصد التي تنوجه العبد عند الحق
اذ لا تنبعت النفس للسبب فتعتمد فيما تريد والناس ثلاثة
معتقد على علم وعلم منه ما ذكر في النص ومعتقد على فضل الله
وعلامته الرجوع اليه في المسئلة والتمسك وفي التمسك بالجماعة
والفقر ومعتقد على سابق القسمة وما في الحكم وعلمته فقد الاضطرار

هذا بداية من الحكم

لا غير اغبار يا مبارك قالها ثلثا ومن فوائد مشهوره نور
التدبير ترك التدبير كما قيل لغدت مفادير الاله وحكمه
فارج فوادك من نعل ومن لو ومن فوادك ان
لا تترقب فروغ الاغبار بل تعمل في كل وقت بحكمه وتقوم
بكل حق في محله فاذا البت كان تترقب **فان ذلك**
يقطعك عن وجود المرافقة له فيما هو مقيم فيه
لان التفاتك للفرغ بمنعك عن القيام بحق وقتك
ثم الذي تنظر اليه بمنعك عن القيام بحقه التفات
لما بعد اذ الاول من الحق ما لثاني في وجوده الرقع
حكم ما قبله وتعين حكمه فلا فراغ في اوقات اذ لا الرقع
لا حكامها ولا نهابة لا اشغال الدنيا وافترا بل كما قيل
فاقضي حوضه كيانته ولا تنظر الى الاله الا الى الارب
وقال جعفر بن محمد رحمه الله من طلب العلم يخلق آف
نفسه ولم يرزق بغير الراحة في الدنيا انتهى فاذا وطئ العبد
نفسه على هذا صار يعب راحته وشغله فراغا والى هذا
المؤلف يقول **لا تستغرب وقوع الالاد ما دمت متفقا**
في هذه الدار فانها ما البرز الآما هو مستحق وصفها
وواجب نعتها حسبما اقتضاه مناهجها عند شعاعها
فالعقل من جعله فيها من جملة اشغالها والصبر قائم

في

في جميع افعالها فقال الجني رحمه الله ليس التبتع ما يدع عن
العالم لانه قد اصلت احواله هو ان الدنيا دار غم ولا عزة وفستة
وان العالم كله مشرد من حكمه ان يتلقا في كماله وان تلقا في كل
ما احب فهو فصل والافاضل هو ان قال ابن مسعود رضي الله
الدنيا دار غم وغم فما كان فيها من سرور فهو ربح وقال الاخفش بن قيس رحمه الله
من اداد البقا فلوطن نفسه على المصائب ومن طالعها فقد
الاحبة ومن قصر عمره كانت المصيبة في نفسه وفي المعق انشد
بعضي جميل ذوالب في نفسه له شيد الدير ان تنزل افان زلات
بفتة لم ندره لما كان في نفسه مثله راي كلام بغيري الى اخر قصير
آخره اوله ولغير بل اتم اقامه ونسب مصارع من قذرا فان
دعته صروف الزمان لبعض مصائبه احواله ولو قدم الحزم في نفسه
لعلمه الصبر عند البلاء وانما يعين العبد على امر دنياه وآخرته تعلفه
بمولاه واعراضه عن كل شيء سواه **فاوقوف مطلب انت طالبه**
بربك اذهو غمك بربك فادر غير عاجز ولا بخير ولا معدم ولا محتاج
الى نسب او معين **والاقتصر مطلب انت طالبه بنفسك**
اذ هي عاجز حقيرة ذليلة فقيرة فيما يمكنها العوا في فضلها عن غير
قال في التوبير وما ادخلك الله فيه توفى اعانتك عليه وما دخلت
فيه بنفسك وكل ذلك وقارب ادخلت من خالصك **والاقتصر**
مخرج صرفك والارسل الصدق ان لا تدخل لا بنفسك ولا بغيرك ايضا الكذا انتهى

الحمد لله رب العالمين **هـ** وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين
وعلى آله وصحبه أجمعين **هـ** وكان الفيلق من كتابته في التاسع عشر
من رجب الفداء سنة ست وتسعين ومائة والف **هـ**
أحسن الله لنا في خير وعافية وعصمنا من الفتن النائم والبلية **هـ**
اللهم اقم اعمالنا بالصالحات في خير وعافية واحسننا في رزق
المحتاجين فيك والحقنا بهم في هذه الدار وفي الآخرة

اللهم انا نسألك من فضلك العظيم

ما يليق بفضلك العظيم

بارحم الراحمين

والحمد لله

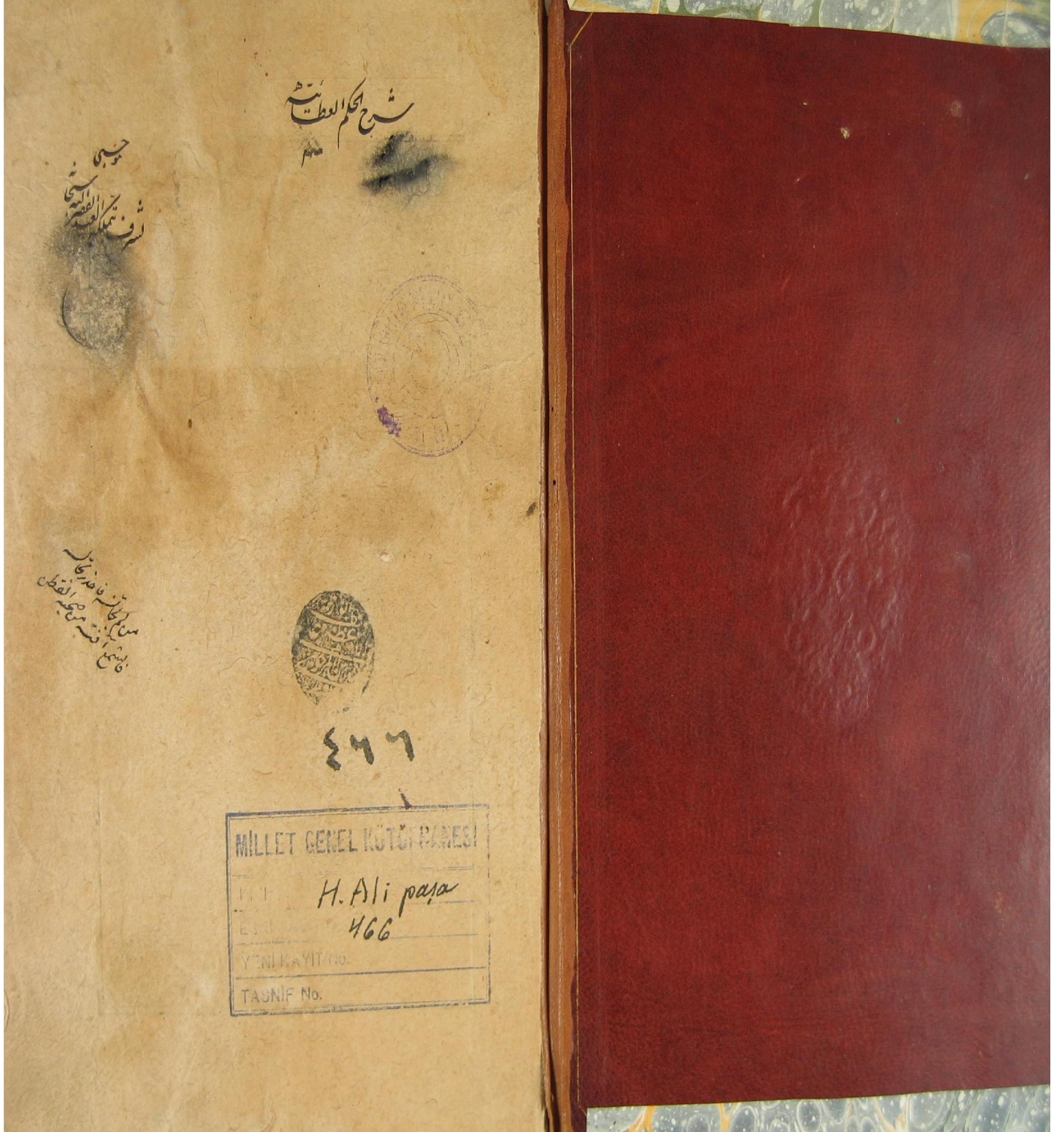
أقوال

والفعل

١١٩٦

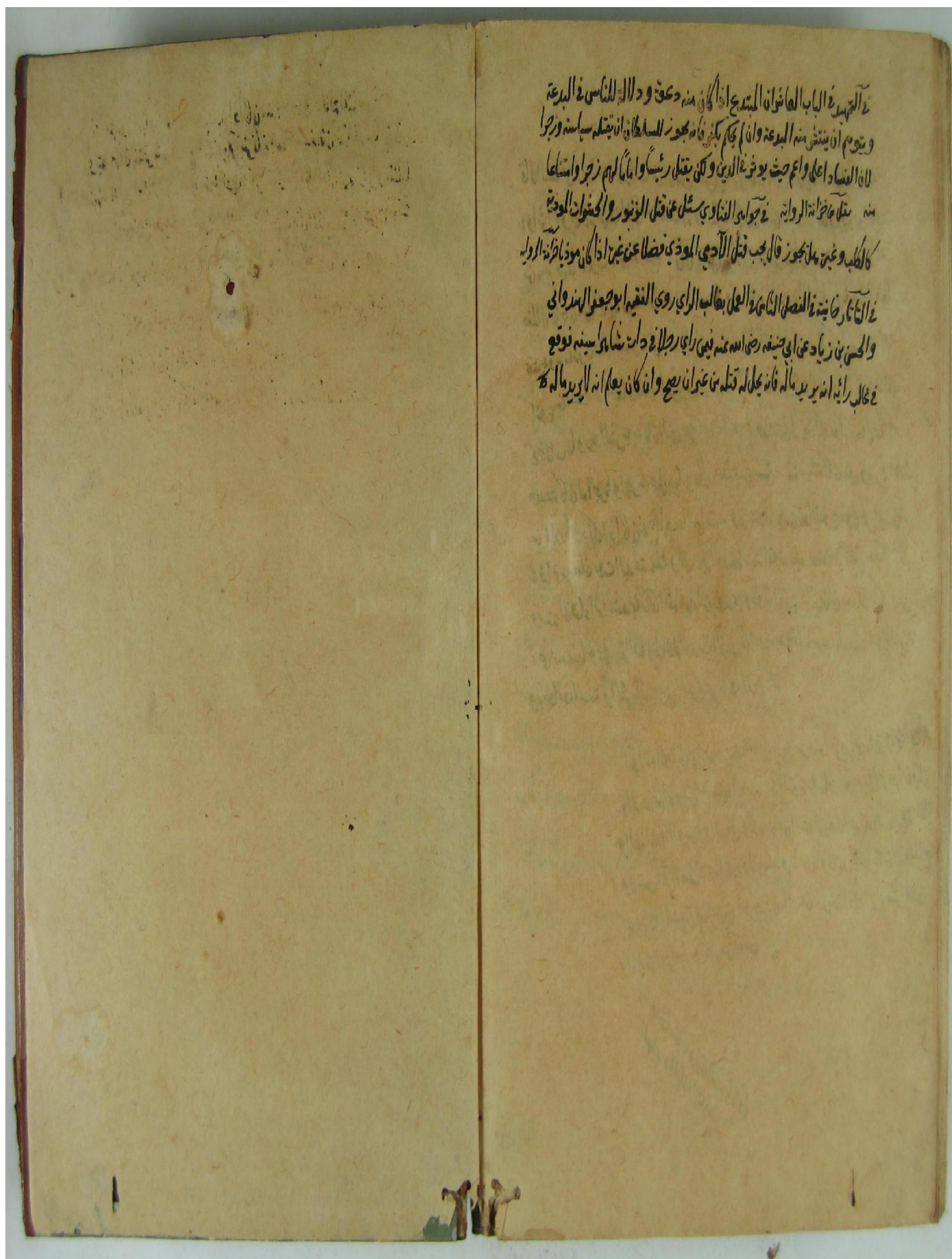
EK. 3-Ali b. Hüsameddin b. Abdülmelik el-Cevemburî el-Hindî. Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye, Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, Nu: 0000466. (ö.1169/1756).

EK.3-A- EL-HİNDÎ KAPAK

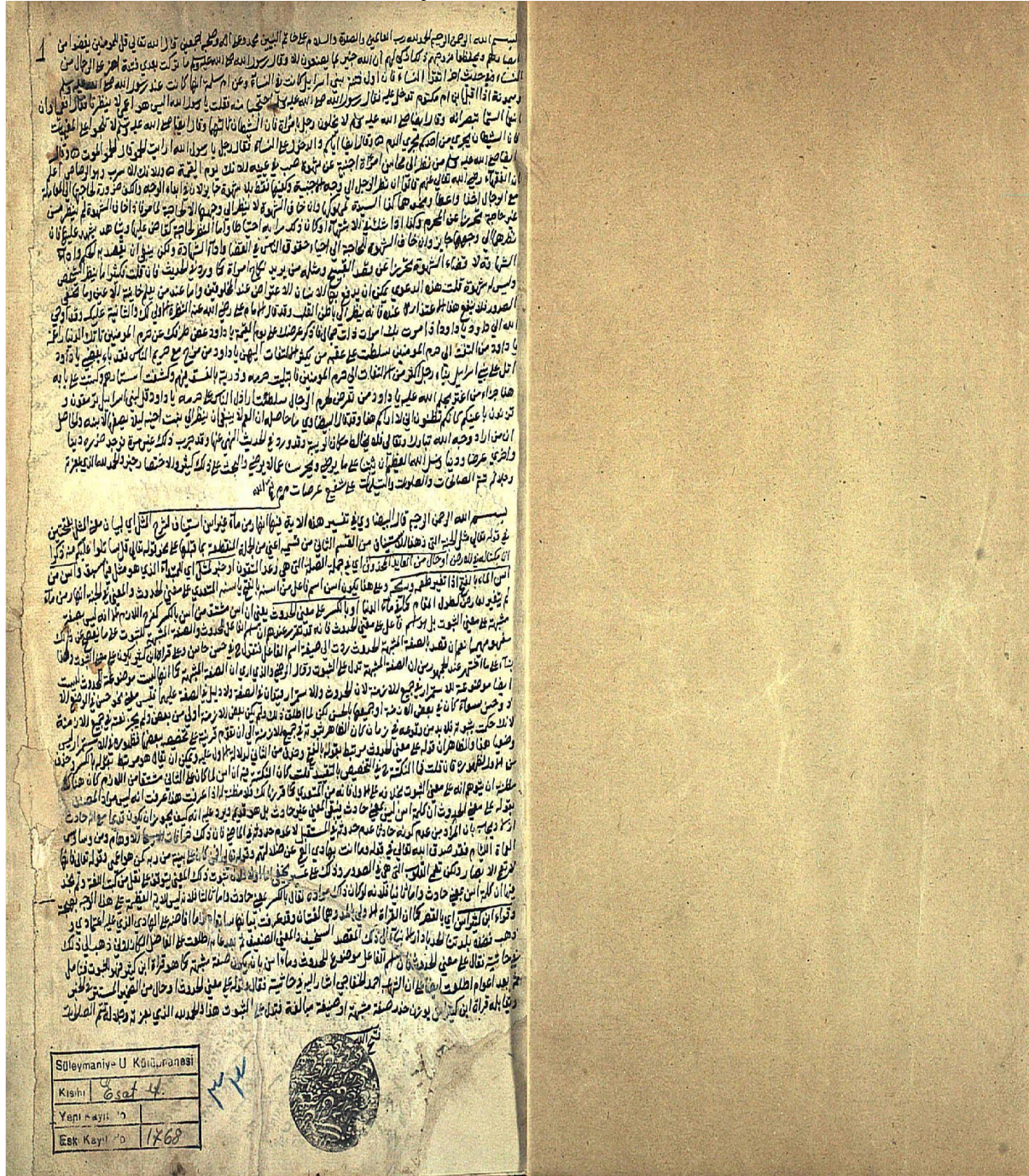




[illegible][illegible]



EK. 4- İbn Abdü'n-Nâbî, Muhtasar Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye, Süleymâniye Kütüphânesi, Esad Efendi Koleksiyonu, Nu: 001768/2. (tsz.) (kapağı alınmamıştır. Çünkü kapakta hiçbir şey yazmamaktadır.)
EK.4-A- İBN ABDU'N-NÂBÎ GİRİŞ

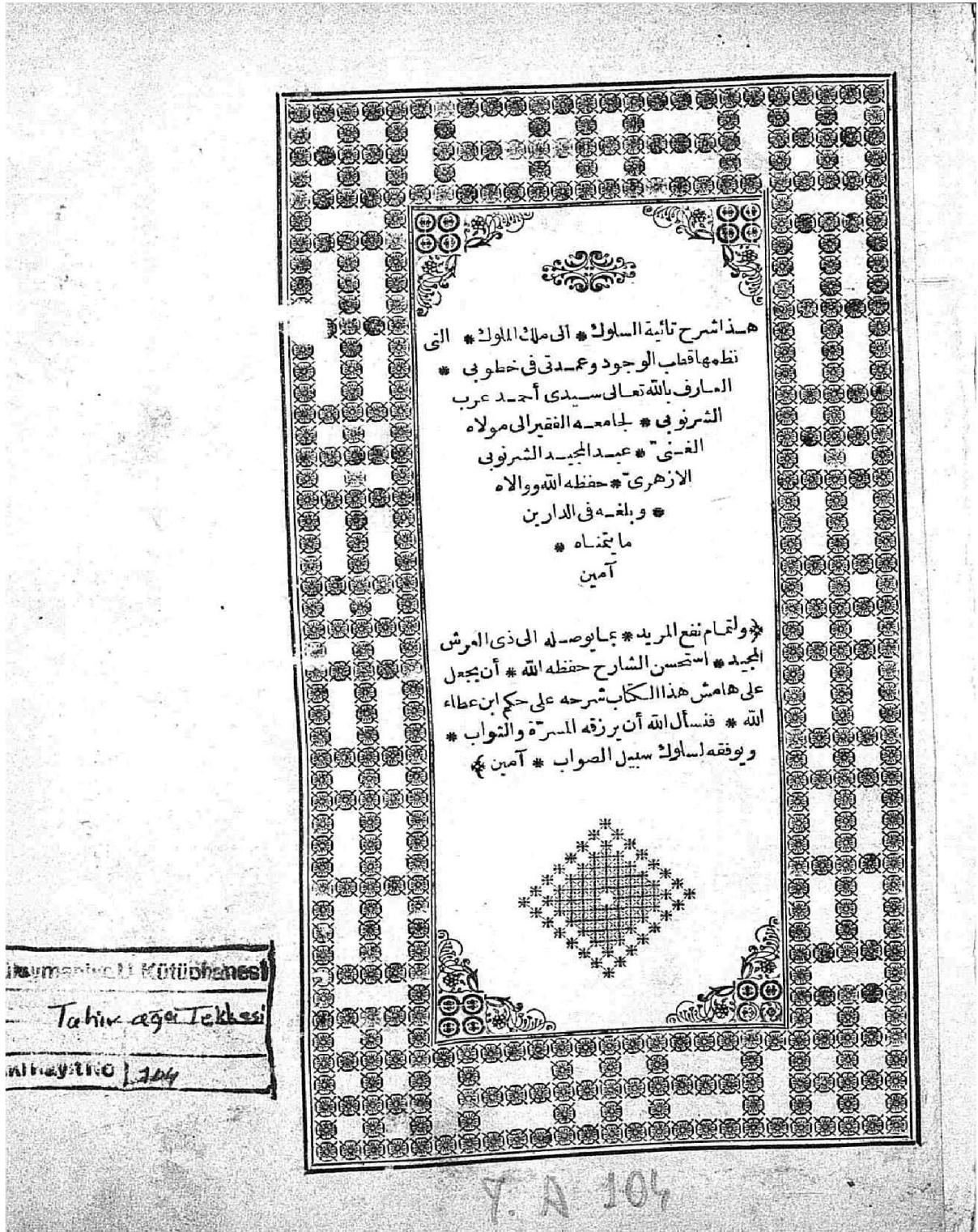


[illegible]

[illegible][illegible]

[illegible][illegible]

EK. 5-Şernûbi, Abdülmecid b. İbrâhim el-Ezherî el-Mâlikî, (Şerhu) Hikem-u İbn Atâullah, Süleymâniye Kütüphânesi, Tâhir Ağa Tekkesi Koleksiyonu, Nu: 000104. (ö.1348/1929).
EK.5-A -ŞERNUBÎ KAPAK



أظهار الأسماء والكشف عن حقائقها إضافة لموسى إلى المعارف من إضافة الشبهة بالشبهة كإضافة محب إلى الأسماء
أي أن الأسماء ترجع إلى المكونات الشبهة بالسحب بصفتين جمع ١٣ محباً قد منعت عنه المعارف الشبهة

وسلم من أحسن الصلاة حبب إليه الناس وأساء الصلاة حيث يتلوها استبان
بما به تعالى فاحرص بأخيه على مداومة الإخلاص ووق من ملاحظة الأشخاص
والله يتولى ذلك ومن الشروط كابتغى الدال الهبة والموهوبة للدين بحسب
تقدير النفس مع ما على تصور ما به عليها من المألف والذوق والقدرة وهي
التي لا تلبس التي لا بد منها فيكون ذا بصيرة عواقب الأمور فهدم دينه إلى ما أعزاه
ولا يهدم آخره إلى ما يدينه فانه هذا الخبر إنما ينشأ من الغلبة التي هي ضد الغلظة

وهو ما لطف قول النبي

لا يدرك الجلال إلا بغير نظر

الماضي على السدادات فقال

وكذلك الأصول الورع يفتح الواو والياء المحو في كل مرة يترك كسر الشين الهبة
وسكون الراء هو الشين وفتح الراء هو الشين فلو لم يترك كسر الشين الهبة
أن الورع هو ذلك الشين خوف الوقوع في المحرمات وهذا هو العلم وأما
ورع الخاصة فهو حصة اليقين وكما التعلق برب العالمين وجوده السكون لله
ومعروف العلم عليه فهو ذلك الشين الورع الخرج عن كل شبهة وخاصة النفس على
طرفة عين (ومن كمال بعض العارفين) ما لا الدين الورع وعشاده الطبع هو ذلك
أبو بكر الورع لو قيل الطمع من أولك فقال الشك في التقدير ولو قيل له ما حرقك فقال
أكتب الداء ولو قيل له ما غلبك فقال الحرام (وكان بعض العارفين يقول اتقوا الله
ومروا فأنتم سكران ورع وقوة النفس والاستغناء بالله عن طلب الخلق إلى الذي سلطان
فان من خضع لصاحب سلطان أو من خالف دينه طلب ما في يده من دينه فقه الله
ووكاله الله فان حصل على شيء من دنياه نزع البركة منه ولم يؤخر عليه وهو ما ألف
فويلهم

ورع عن سؤال الخلق طرا

وسل يا كريمة أهابت

ودع زهرا ذلك اللواني

زاهرا لا تحلة أهابت

(وقال بعض العارفين) الورع في المطلق أكل منه في الذهب والفضة فكان الزهد في

الرباسة أكل منه في الذهب والفضة وهذا ينفع قصور قوله بضمهم

أني وجدت ولا أقول بغيره أن التورع عظمة الدرهم

فإذا قدرت عليه ثم تركه فاعلم بأن نقلا تقوى مسلم

(وأوحى) الله إلى موسى عليه السلام لم يقرب إلى المتقربين الورع والزهادة

(ومن الواظظ الطيبة) ما حكي أن رجلا كتب رقعة وهو في بيت الكبراء فقال

بفرها من جدار البيت فخط بياها أبا بكر أتم خطر ياله أنه لا يخط هذا القدر وما

فهمها فاقول يسلم المسخ بالتراب ماسبقا فندما من طول الحساب ثم قال

المصطفى رضي الله عنه

وودع وشوق والحضور بقلبه

وفطم مراد النفس عن كل شهوة

الدوق والسوق من الأحوال التي تغشاهم من الدوق عن كل شهوة

أنا لنظر إلى الله تعالى بنظر الإيمان وفيندنا للشيخ اللؤلؤ واليهان ونستبدل على الخلق فانه ليس في الوجود
الاول والاحد الحق فلا يراهون كل ولا يراهونهم كالبقي في الحوائث فتنهم بغيرهم شيئا (سيد يحيى الدين بن العربي

لأنه لم يظهر من غفلة الشبهة الجانية فتمنع منها الجنب من المصد الذي هو محل للمادة والاشياء والاضطراب
في الأوضاع الاربعة انكاري بمعنى النفي ١٢ أي لا يكون اشراق القلب مع انطباع صور الاكوان التي هي كالظلمة في مرآته

أي محل نظارة الذي هو المصيرة
لما في ذلك من الجمع بين المذنب ولا
يمكنه لاجل الله قطع عيشات
النفس مع كونه مكبرا بشوائه
الجميع المذكور ولا يدخل حصة
الله أي لا يراهونه المتفصلة
لله ارفع كونه لم يراهونه جانية
غفلة لا يراهون ولا يراهون
فيهم فائق الاسرار المتوقفة على
القرآن من المعاصي مع كونه يثبت
من هضوته لذلك فاطالب
أربعة اشراق القلب والرجل
الى المحضرة وحقها والاطلاع
على أسرارها ولي وسيله المصيرة
والمواظبة انطباع صور
الاكوان في عين القلب والتكامل
بالشؤون وعدم التفكر من
جانية الغفلة وترك التوبة من
الحقوات المذكورة فلهذا
أثاره ظهور الحق فيه فخر رأى
الكون ولم يرهده به أو عمنده
أوقفه أو يهده فقد أعوز وجود
الاول وحبب عنه شمس
المعارف بعب الأسماء أي أن
الكون بالنظر الى ذاته كماله
أي عدم محض الوجود له
بداهة انما أثاره أي أوجده
ظهور الحق تعالى فيه أي ظهور
إيجادونه بغيره لا ظهور حلول
وتكيفه بمعنى أنه تعالى عليه
بذاته وقال له كن فكان وهو قادر
على اعدامه في الحال والاستقبال
فليس ثم الابدع الا كونه ثم
ان من الناس من يحبه الكون

أذل نفس عاقبة اللبالي ولم تسبح فاضع مائشاه
فلولا ما في العيش خير ولا الدنيا اذا ذهب الحياه

(وكان) الفضيل بن عياض يقول خمس علامات الشقاء فسوء القلب وجوده العين
وقلة الحياض في الغيبة الدنيا طول الامل فيجبها أيا المسفق على تسلك حتى على
خير العمل في الدنيا القديس في عبادته انك ما سمعت من أنسب الناس
عبودا وأنسب فاع الأرض ذو بلحوت من أم الكتاب زلازل ولا تأتمنك
الحساب يوم القيامة ومن الشروط الاخلاص في العمل بأن لا يعمل العبد ليراه الناس فان
مرأه الناس يحبط الأعمال وتوجب الافلاس لأن لا يراهوا الشريك الحق وقد
قال تعالى ان من أشر كفت ليجبطن عملك فلما أدان يخلص المريد قلبه من شائبة النظر
للإغيار ووجهه الى محض التقرب الى العزيز الغفار فان الاخلاص سر من
أمر الله تعالى وشعره نسيان رؤية الخلق بدوام النظر الى الملك الحق وتناهيك
قوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله لخالصين به الذين في الحديث القديس في ما أغنى
الشرك عن الشرك فخر على عملا شرك فيه غيري فأنامه يرى (وقال صلى الله عليه

وسلم
أي المكونات عن المكونة أي لم يشاهد آثاره فهو الذي قد أعوز
أي فاقه وجود الأفعال انصار حجاجها لفقدها فندمته وجبت أي غابته منه شمس المعارف أي كاشف عن

نألفه من من فضل حضرته * تبارك الله ما أوعى وما جعلا
رأى التصرف فما لا تطير به * فقام وأهتم في تدوينه وسعى
أنى شرحه فيه شهادته * بأنه من علم نوردها
هنا الثانية الثموني مع حكم * أجاده ابن عطاء الله مخترعا
لحسه في عموم النعم زانها * بحسن طبع ان رام الهدى نفعها
فاجعلها قنوة فالتقى بها * بشري له فهما التفسير فجمعها
ونذرها في كل نازلة * ولا فونك فزان تكن ورعا
والشكر بحمد هيا عبد المجيد قد * أبدي لنا المعرفى شرح مجتمعا
يا حسن طبعهما أرخهما برهى * شرحان من ماجد في عصرنا طبعها
سنة ١٣٠٤ ٢٤ ٥٥٩ ١٣٨ ٥٠١ ٨٢

وقد رعت شمس كمال هذا الطبع الجلى من برج سماء الجلال العلى باطبعة الهبة
المصرية التى هى بكل مدح حرة الجاورة للقطب الشهير فى البركات سيدى أحمد
الدردير اذارة معدن الافصال وبحر الوفا حضرة جليل الحال محمد أفندي مصطفى
فى البانى والعشرين من شهر شعبان سنة أربع وثلاثمائة وألف من هجرة
سيد الاكوان بتصحيح المؤلف وقفة القدر صالة وأسبغ عليه جميل
هباته بجاه النبى الاعظم صلى الله عليه وسلم

توليات الشارح ان يريد هيا من الاخوان

تولين ما طبع منها

عدد

١ ديوان خطب لطيف على شكل ظرف مربع السبعات وكل رابعة من معجمها
آية من الآيات البينات مضبوط البانى محلى الهوامش بيان المعانى
٢ كتاب تحفة العصر الجديد ونخبة الادب المفيد وهو كتاب يدل اسمه على مسماه
فانه جمع مع صغر حجمه من علم الادب اسماء بضبط جيد وشرح مفيد
٣ كتاب مختصر مختصر البخارى الشريف للإمام ابن ابي جرة ذى القدر المنيف
المسمى جمع النهاية فى بدء الطير وغاية مع ضبط المتن بالضبط الصحيح
٤ كتاب شرح الاربعين النووية فى الاحاديث الصحيحة النبوية مع ضبط المتن
تولين ما هو منها تحت الطبع

١ كتاب العطر الشذى على شمائل الترمذى وهو شرح كافى مع ضبط المتن الشافى
٢ كتاب مختصر الصحيح والحسن من الجامع الصغير المحتوى على ثلاثة آلاف من
حديث النبى الشريف المسمى باب الباب فى أحسن أحاديث سيد الاحباب
وهو مضبوط ومشروح وعليه أنوار الحسن تلوح

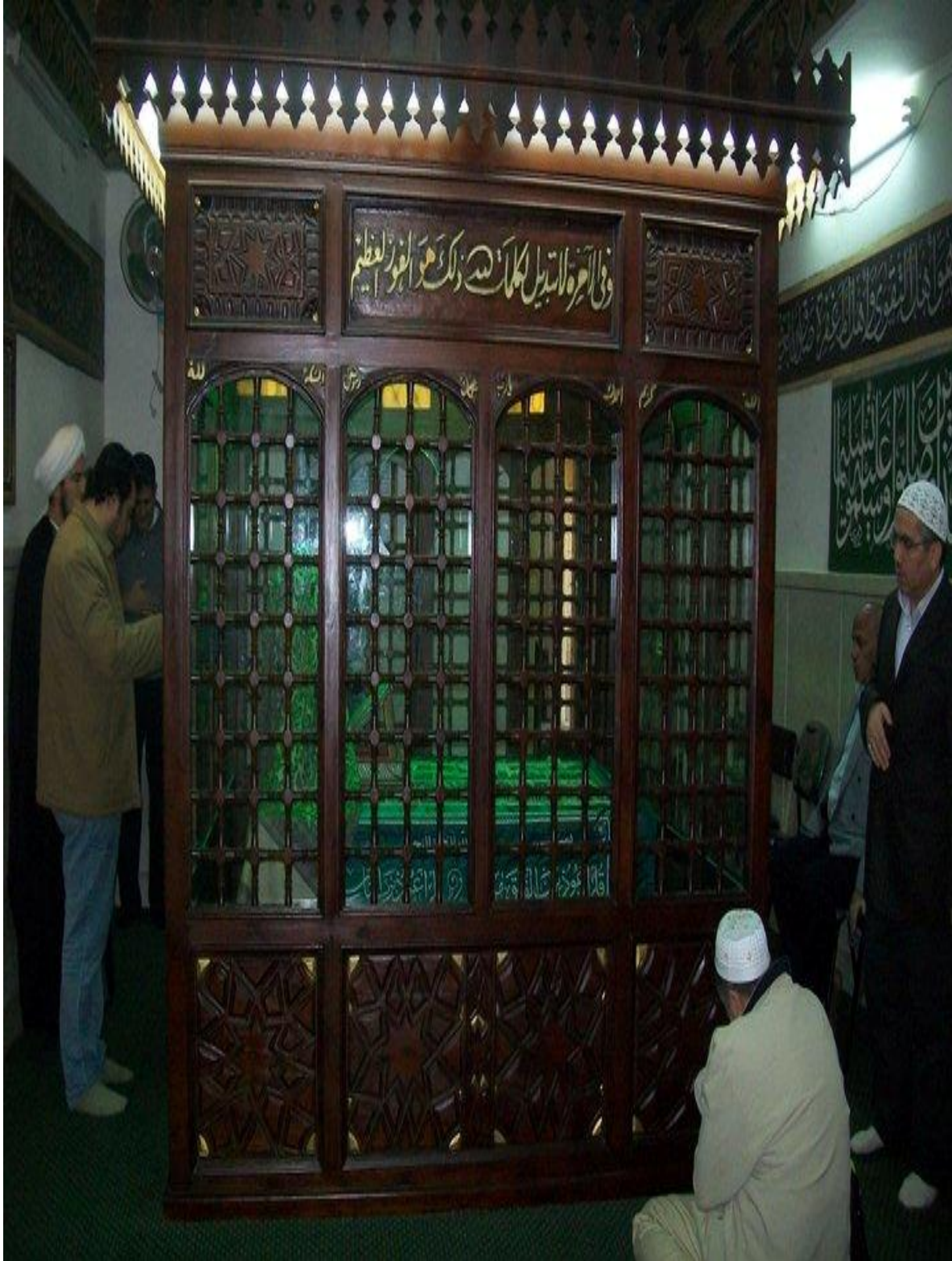
١ كتاب تقريب المعانى على رسالة ابن ابي زيد القيروانى فى فقه الإمام مالك مع
ضبط المتن القل لأجل تسهيل المسالك
٢ كتاب ارشاد السالك على القبة ابن مالك وهو تقرير كافى مع ضبط المتن الشافى
٣ كتاب مناهج السامعات على دلائل الخبرات مع ضبطها بغاية الانتقان

٩ تولى تيسر لا يجوز لاحد طبع هذه الكتب الا باذن مؤلفها حفظه الله

Süleymaniye Kütüphanesi
Katalog
Tabiriye ve Tarihî
Yazmalar
Eski No: 104

**EK.6- AHMED BİN İBN ATÂULAH EL-İSKENDERÎ CAMİİ ŞERİFİ VE
TÛRBESİ'NE AİT RESİMLER.**

Müfid Yüksel Koleksiyonundan, görüntüleyen: Müfid Yüksel. 28.01.2011- Kahire/ Fustât.



KAYNAKÇA

Kitaplar

Kur'an-ı Kerim

“**Kitab-ı Mukaddes**”. Kitab-ı Mukaddes Şirketi Yayınları, İstanbul, 1993.

Abdülbaki, Muhammed Fuad. **El-Mu'ceü'l-Müfehres Lî el-Fazil-Kur'an-i'l-Kerim**; Çağrı Yayınları, İstanbul, 1406/1986.

Abdülhay Efendi, “**Veliler Sofrası**” haz.: İbrahim Beğen, İstanbul, 1993.

Abdülmecid eş-Şernubî. **Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**, Tâlik: Abdulfettah el-Bezm, Beyrut, 1994/1415.

Acluni, İsmail b. Muhammed. **Keşfu'l Hafâ**, Beyrut, 1352.

Ahmed bin Muhammed Miskeveyh. “**el-Hikmet'ül-Hâlîde**, ts.yy.

Ahmet Avni Konuk, **Füsüs Şerhi**, 4 cilt (Hazırlayanlar: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İst, 1987.

Ahmet b. Hanbel, eş-Şeybânî. **El-Müsned**, İstanbul, 1402/1982.

Aksarayî el-Mevâhibi, Şeyh Ebu Tayyip İbrahim b. Mahmud b. Ahmed. “**İhkâmu'l Hikem Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye**”, Bursa Yazma Eserler Kütüphanesi, Haraccioğlu, Kit. Nu.888, t.s.

Aliyyu'l-Kâri, **El-Ehâdisu'l-Kudsiyyetu'l-Erbeîniyye**, İstanbul, 1324.

Alusi, Şihabuddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdadi. **Ruhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'an'il Azim ve's-Seb'il-Mesânî**, Beyrut; ts.

“Araştırmalar”, (t.y.) <http://www.arastirmalar.com/?p=43>, (2 Nisan 2012).

Berifkani, Şeyh Nureddin. “**Telhisu'l-Hikem Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**”, tahkik: Muhammed Ahmed Mustafa el-Keznî, Kahire, 1983.

Beyzâvî, **Tavâli'ul-Envâr**, (nşr.Abbas Süleyman), Beyrut, 1411/1991.

Buhari; Muhammed b. İsmail. **Sahihu'l-Buhari**; İstanbul, 1401/1981.

Challaye, Felıcıen, **Dinler Tarihi**, çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul, ts.,yy.

Cürcani, Seyit Şerif. **Kitâbü't-ta'rifât, Mektebetü'l-Vehbe**, Kahire, 1866.

- Çiftçi, Cemil, **Erzurumlu İbrahim Hakkı**, İstanbul, 2000.
- Danner, Victor, **İbn Ataullah's-Sufi Aphorism**, Leiden, 1973.
- Dârimi, Abdullah b. Abdurrahman et-Temîmî. **Sünenü'd-Dârimî**, İstanbul, 1401/1981.
- Darü'l Kütübü'l İlmiye Heyeti, **Kudsi Hadisler**, terc. Ahmet Varol, Madve Yayınları, C.I, İstanbul, 1991.
- Davudî Ahmed, Şemseddin. **Tabakâtü'l-Müfessirin**, C.1, Beyrut, ty.
- Deccâni; Seyfüddin Ahmed b. Muhammd b. Yunus. **el-Feridetü'l-Vusta bi-Tercemeti Hikemi İbn Ata**, 1058.
- Ebu Ali el-Hüseyin İbn-i Abdullah İbn-i Sina, **Uyûnü'l-hikme**, (nşr.Abdurrahman Bedevî), Beyrut, 1993.
- Ebu Davud, Süleyman b. El-Eş'as el-Ezdi; **Sünen**, İstanbul, 1401/1983.
- Ebu Muhammed Abdullah İbnü'l Mukaffa, **el-Mantık** (nşr.M.Taki Dânişmeşuh), Tahran 1978; **Kitâbü Kelile ve Dimne**, (nşr. L. Şeyho) Beyrut 1950.
- Ebu'l Feth Şehristânî, **El-Milel ve'n-Nihal**, nşr. Müessesetü'l- Halebî, yy.,ts.
- Ebu'l-Alâ Affî, **Füsusü'l Hikem Okumaları İçin Anahtar** İstanbul, 2002.
- Ed-Dımeşkî, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris ez-Zirikli. **El-A'lam Kamusu Teracim li-Eşheri'r-Rical ve'n-Nisa' mine'l-'Arab ve'l-Musta'ribin ve'l Mustaşrikin**, Beyrut, 1990, Mektebetü's Şâmile (İkinci Versiyon).
- El- Bağdâdî, İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Mirselim el-Babânî. **Hediyatü'l-Arifin Esmau'l-Mü'ellifin ve Asaru'l-Musannifin**; Beyrut Ofset, ts. (ilk baskısı 1951 İstanbul); Mektebetü's Şâmile (İkinci Versiyon).
- El Bağdâdî, İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Mirselim el-Babânî. **İzahu'l-Meknun fi'z-Zeyli 'ala Keşfi'z-Zunun'an Esami'l-Kutubi ve'l-Funûn**, Beyrut, ts, Mektebetü's Şâmile (İkinci Versiyon).
- El-Bâbânî, **Hediyetü'l-Ârifin, El-Mektebetü's-Şâmile**, ts., yy.
- El-Buti, Muhammed Said Ramazan. **El-Hikemi'l-Atâiyye Şerh ve Tahlil**, Dımeşk, 2009.
- El-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed İbn Muhammed. **İhyâ**, Beyrut, 1939.
- Geylani, Abdü'l-Kadir. **Sırru'l-Esrar**, terc. Mehmet Eren, İstanbul, 2006.
- El-Hut, Muhammed b. Derviş b. Muhammed. **Esna'l-Metalib fi Ehâdisi Muhtelifeti'l-Merâtib**, Dârü'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, ts.
- Eliade, Mircea. **Dinler Tarihine Giriş**; çev.Lale Arslan, İstanbul, 2003.

El-İsfahânî, Hüseyin bin Muhammed bin Mufaddal er-Râgıp. **el-Müfredât**, Beyrut, 1992.

El-Kindî, Ebu Yusuf Yakub ibn İshak. **Resâ'il**, C.1. ts.yy.

El-Mevahibi, Şeyh Ebu Tayyip İbrahim b. Mahmud b. Ahmed El-Aksarayî. **İhkâmu'l-Hikem Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiyye**, Kahire, 1431/2010.

Emin, Münavi. **Şerhu'l-Hikem Şarkavi Tercümesi**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Koleksiyonu, Nu: 210.

Eraydın, Selçuk. **Tasavvuf ve Tarikatler**, İstanbul, 2004.

Ergin, Osman. **Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun Hayatı ve Şahsiyeti**, İstanbul, 1942.

Er-Râzi, Muhammed bin Ömer bin Hüseyin bin Hüseyin bin Ali et-Teymî el-Bekrî Fahreddin. **Uyûni'l Hikme**, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Tahran, 1415.

Ertuğrul, İsmail Fenni. **Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin Arabi**, İstanbul, 1928.

Eş-Şazeli, Şeyh Ebu'l Abbas Ahmed b. Muhammed b. El-Mehdi b. Acibe el-Hasenî el-İdrisî. **İkâzu'l Himem fî Şerhi'l-Hikem li İbn Ata es-Sekenderî**, ts.,yy.

Gölpınarlı, Abdülbaki. **Melamilik ve Melamiler**, İstanbul, 1931.

Hacı Halife (Katip Çelebi). **Keşfu'z-Zunûn an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünûn**, Beyrut, ts.; Mektebetü's-Şâmile (İkinci Versiyon), C.1

Halefullah, Ahmed İzzeddin Abdullah. **Kitabul-Hikem li İbn-i Atâullah es-Sekenderi**, Kahire, 2005.

Hatifi, Ahmed b. Ahmed Hayreddin. **Mürşidü'l-Ümem -Şerhu'l-Hikemi'l-Ataiye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, Nu: 003655.

Havva, Said. **Müzekkirât fî Menâzili's-Siddîkîn Ve'r-Rabbâniyyin min Hilâli en-Nusûsi ve Hikemi İbn-i Atâullah es-Sekenderî**, Kahire, 2008.

Hâzin, Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi. **Lübabü't-Te'vil fî Maani't-Tenzil; (Mecmuatü'n mine't-Tefâsir)**, Beyrut, ts.

<http://www.ibnularabi.com/mak18.htm>.

Hurgonje, Snouck. **Mekka İn The Latter Part of the 19 th Century**, İngilizce'ye tercüme: J.H..Monahan; London 1931.

Hüdaverdi, Adam. **Biyografi Yazarlarına Göre İbn Arabi**, (ty),

İbn Abdü'n-Nabi, **Muhtasar Şerhu'l-Hikemi'l-Ataiye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, Nu: 001768/2.

İbn Acibe, **İkâzü'l-Himem fî Şerhi'l Hikem**, Kâhire 1982.

- İbn Arrak, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. El-Arrak el-Kinâni; **Tenzihü's-Şeriatî'l-Merfu'a**, C.II. Daru'l Kütubu'l İlmiyye, Beyrut 1981. (İkinci Baskı).
- İbn Mace, Muhammed b. Yezid el Kazvinî. **Es-Sünen**; İstanbul, 1401/1981.
- İbn Miskeveyh, **el-Fevzü'l-Asgar**, (nşr. Sâlih Udayme), Dârü'l Arabiyye li'l-kitâb ,1987.
- İbn Zikri, **El-Minahu'l-İlahiyye fî Şerhi'l-Hikemi'l-Ataiyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, Nu: 002251.
- İbnü'l Mulakkîn, **Tabakâtü'l Evliya, el-Mektebetü's-Şâmile**, C.1. (İkinci Versiyon)
- İbnü'l-Kâdî, **Dürretü'l-Hical fî Esmâ'r-Rical** (Zeylu Vefeyâtî'l A'yan), C.I, Kahire 1970.
- İbnü'l Esir, Mecduddin Ebu's-Saadât Mübarek b. Muhammed el-Cezerî; **Cami'u'l-Usul li-Ehâdisi'r-Resul**, C.VI, yy, ts.
- İhvân-ı Safâ, **Resâ'il**, C. I-III, Beyrut 1376-77/1957, ts.yy.
- İmam Şa'rani, **Veliler Ansiklopedisi**, C.2., tercüme: Abdulkadir Akçiçek, İstanbul, 1986,
- İskenderânî, Atâullah. **El-Hikemü'l-Atâiye**; çev. Saffet Yetkin, İstanbul, 1950.
- İskenderi, Atâullah. **Hikem-i Atâiye**, tercüme ve şerh: Yahya Pakiş, İstanbul, 2009.
- İskenderi, Atâullah. **Tasavvufî Hikmetler**, hazırlayan Mustafa Kara, İstanbul, 1990.
- İskenderi, Atâullah. **Hikmetler Kitabı**; Türkçesi: Orhan Parlak-Cemil Çiftçi, İstanbul, 1995.
- İskenderi, Atâullah. **Letâifü'l-Minen**; mukaddime ve talik : Şeyh Halit Abdurrahman el-Ak, Dimeşk, 1992/1412.
- İskenderî, İbn Atâullah, **Miftâhu'l-Felah ve Misbâhu'l-Ervah**, Kahire, 1993.
- İskenderi, İbn Atâullah. **Hikem'ül-Atâiyye el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem**, şerh eden Kastamonulu Balıklızade Ahmed Mahir; hazırlayan: Selahattin Hacıoğlu; İstanbul, 2006.
- İskenderî, İbn Atâullah. **Hikem-i Atâiye**, tercüme ve şerh: Prof.Dr. Abdülaziz Hatip, İstanbul, 2008.
- İskenderi, İbn Atâullah. **Letâifü'l-Minen**; tahkik Abdulhalim Mahmud, 1986/1406, yy.
- İskenderi, İbn Atâullah. **Miftahi'l-Felah ve Misbahu'l-Ervah fî Zikri'l-Kerimi'l-Fettah**, muhakkik Muhammed Tayyip b. Bahattin el-Hindî'nin Girişi; Dimeşk 2000/1421.
- İskenderi, İbn Atâullah. **Tacu'l Arûs Nefislerin Terbiyesi**, Çev. Mehmet Şahin Musannifoğlu; İstanbul, 1977.
- İsmail Paşa. **Hidâyetü'l-Ârifîn**, ts., yy.

- İzutsu, Toshihiko. **İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, Türkçesi, Ahmet Yüksel Özemre, 1999 İstanbul.
- Kam, Ömer Ferid. **Vahdet-i Vücut**, İstanbul, 1331 h.
- Karakuş, Rahmi. **Felsefe Serüvenimiz**, İstanbul, 1995.
- Karaman, Hayrettin; Mustafa Çağrırcı; İ.K.Dönmez; Sadreddin Gümüş. **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, Diyanet yayınları, C.I, Ankara, 2003.
- Kastamonulu, Seyyit Ahmed Mahir. **Hikem-i Atâiye Şerhi**, haz. Tahir Galip Seratlı, İstanbul, 2010.
- Kâşâniyyü's-Semerkindi, Kemaleddin Abdürrezzak. **Te'vilât-ı Kâşâniyye**, terc. Ali Rıza Doksanyedi, C.I, Ankara, 1988.
- Kehhâle, Ömer Rıza. **Mu'cemu'l-Müellifin**, C.1, Beyrut, 1376h/1957m.
- Kınalızâde Ali Efendi, **Ahlâk-ı Alaî**, C.I, Bulak, 1248.
- Kırca, Celâl. **İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler**, İstanbul, 2009.
- Komisyon, **Doğuştan Günümüze İslam Tarihi**, C.6, İstanbul, 1976.
- Konevi, Sadreddin. **İlâhî Nefhalar**, terc. Ekrem Demirli, İstanbul, 2004.
- Konevi, Sadreddin. **Esmâ-il-Hüsnâ Şerhi**, İz Yayıncılık. Tercüme Ekrem Demirli, İstanbul, 2002.
- Konuk, Ahmed Avni. **Tedbirât-ı İlâhiye ve Şerhi**, yayına hazırlayan, Mustafa Tahralı, İstanbul, 2004.
- Konuk, Ahmed Avni. **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, hazırlayanlar: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın; İstanbul, 1999.
- Konuk, Ahmed Avni. **Fûsus'ül-Hikem Tercüme ve Şerhi**, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, C.III, İstanbul, 2000.
- Konuk, Ahmet Avni. **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, haz. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, C. II, İstanbul, 2002.
- Kumanlıoğlu, Hasan Fehmi. **Hiz. Pir Muhammed Nurü'l-Arabi**, İzmir, 1995.
- Kurtubi, Muhammed b. Ahmed. **El-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an**, Beyrut, 1407/1987.
- Kuşeyri, Abdulkerim. **Er-Risâle**, Mısır, 1940.
- Kutluer, İlhan. **İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul, 1996.
- Macdonald, William. **Kutsal Kitap Yorumu Yeni Antlaşma Serisi**, İstanbul, 2000.

- Macdonald, William. **Kutsal Kitap Yorumu, Eski Antlaşma Serisi**, İstanbul 2004.
- Macit, Gökberk. **Felsefe Tarihi**, İstanbul, 2005.
- Martin Van Bruinessen. **Kıtab Kuning: Books In Arabic Script Used In The Pesantren Milieu**, 1990, Leiden.
- Mevahibi, Şeyh Ebu Tayyip İbrahim b. Mahmud b. Ahmed El-Aksarayî. **İhkâmu'l-Hikem Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye**, Kahire, 1431/2010.
- Mevlana Celaleddin Rumi, **Mesnevi**, tercüme ve şerheden, Tahirül-ül Mevlevi, İstanbul, ts.
- Molla Sadra, Sadreddin Şirazi. **el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi'l-Esfâri'l-'Akliyyeti'l-Erba'a**, Kum, 1368.
- Muhammed Ali es-Sabuni. **Muhtasar-u Tefsirî İbn-i Kesir**; Beyrut, 1981/1402.
- Muhammed b.İbrahim b. Abbad el-Mersedi eş-Şazeli. **Ğaysü'l-Mevâhibi'l-Âliye**, Kahire, 1939/1358.
- Muhammed Iyd, **El-Füyuzâtı Rabbâniye fî Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiye**, Mektebetü Mustafa Kütüphanesi, Merkezi'l Meşayihî's-Sufiyye Bölümü, 4142, C.I, Risale Matbaası, Kahire,1379/1960.
- Mustafa bin Abdullah Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-Zünun**, C.I, ts., yy.
- Münavi, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacü'l-Arifin, **Dürerü'l-Cevheriyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Ataiye**, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu; Nu: 001353.
- Müslim b. Haccac el Kuşeyri. **Sahîhu Müslim**; İstanbul, 1401/1981.
- Müttaki, Ali b. Hüsamüddin el-Hindi. **Şerhu'l-Hikemi'l-Ataiye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa ve Camii Koleksiyonu, Nu: 000466.
- en-Nablusi, Abdulgani. **Âriflerin Tevhidi**, çeviren Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- en-Nablusi, Abdül-gani. **Gerçek Varlık**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2003.
- Nesefî, Ebu'l Berekât Abdullah b. Ahmed. **Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil (Mecmu')**; ts., yy.
- Nifzî, Muhammed b. İbrahim b. Abdullah er-Rundi İbn Abbad. **Gaysü'l-Mevahibi'l-Aliyye fi Şerhi'l-Hikemi'l-Ataiyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu; Nu: 001399.
- Nifzî, Muhammed b. İbrahim b. Abdullah er-Rundi İbn Abbad. **Ğaysu'l-Mevâhib'il Âliyye**, talik ve tahlil: Abdulhalim Mahmud - Mahmud b. Şerif; Kahire, 1390/1970.

- Nifzî, Muhammed b. İbrahim b. Abdullah er-Rundi İbn Abbad. **Kitabü Şerhi'l-Hikem**, talik ve tahkik eden: Dr. Muhammed Rıza b. Muhammed Beşir el-Kahveci; Dimeşk, 1423/2003.
- Nursi, Said. **Mektubat**, Envar Neşriyat, İstanbul, 1994.
- Nursi, Said. **Sözler**, Envar Neşriyat, İstanbul, 1994.
- Nursi, Said. **Şualar**, Envar Neşriyat, İstanbul, 1995.
- Özdamar, Mustafa. **Abdülhay Efendi**, İstanbul, 1996.
- Razi, Fahrudin Muhammed b. Ömer. **Mefatihü'l-Gayb**; Kahire, ts.yy.
- Rudâni, İmam Muhammed b. Muhammed b. Süleyman. **Cem'ül-Fevâid Min Câmiu'l-Usul ve Mecmai'z-Zevâid /Büyük Hadis Külliyyatı**, terc. Naim Erdoğan, tahric: Yusuf Özbek; C.5, İstanbul, 1996.
- Sağani, er-Râdi el-Hasen b. Muhammed. **Mevzuatü's-Sâğâni**, ts.yy.
- Sayar, Ahmed Güner. **A.Süheyl Ünver**, İstanbul, 1994.
- Schimmel, Annemarie. **İslam'ın Mistik Boyutları**, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul 2001.
- Sehavi, Abdurrahman. **El-Makasidü'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin Mine'l-Ehâdisi'l Müştehireti Ale'l El-Sine**, nşr. Darü'l Kitâbi'l Arabi, ts.yy.
- Subkî, Taceddin. **Tabakâtü'l-Şafiyyetü'l-Kübra**, C.5, Mısır, 1324.
- Şa'râni, **Tabakâtü'l-Kübra**, C.I, Kâhire, ts.
- (Şârihi belirsiz), **Müntehab min Sathu'l-Hikemi İbn Atâ**, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu, Nu: 001764/6, ts.
- (Şârihi belirsiz), **Müntehab-ü Mine'l-Hikemi'l-Atâiyye**, Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi Koleksiyonu, Nu: 000438/16.ts.
- (Şârihi belirsiz), **Şerhu'l-Hikem**, BEEK, Ulucami Kit. Nu: 1679. ts.
- (Şârihi belirsiz), **Şerhu'l-Hikem**, BEEK, Ulucami Kit. Nu: 1681. ts.
- Şarkavi, Abdullah b. Hicazi b. İbrahim. **Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye** Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu; Nu: 002266, h.1303.
- Şarkavi, Abdullah. **El-Menâhu'l-Kudsiyye ale'l Hikemi'l Atâiye**, Tahlil: Sadettin es-Siyaci, Kahire, 1424/2003.
- Şarkavi, Abdullah. **Hikmete Yolculuk/Hikem-i Atâiye Şerhi**, çeviren: Ali Urfi Efendi, haz.Tahir Hafizoğlu, İstanbul, 2010.

- Şernûbî, Abdü'l Mecid. **Şerhü'l-Hikemü'l-Atâiye**, Beyrut, 1997.
- Şernubi, Abdülmecid b. İbrahim el-Ezheri el-Maliki. **(Şerhu) Hikemu İbn-i Atâullah**, tahkik: Eş-Şernubi, Kahire, 1429/2008.
- Şernubi, Abdülmecid b. İbrahim el-Ezheri el-Maliki. **(Şerhu) Hikemu İbn-i Atâullah**, Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi Koleksiyonu, Nu: 000104.
- Şeyh Ali Nedim. **Hikem Şerhi**, Mektebetü Mustafa Kütüphanesi, Merkezi'l Meşayihî's-Sufiyye Bölümü, 4/41, Kahire, ts.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed bin Cerir. **Câmiü'l Beyan an Tevil-i Âyi'l-Kur'an**, Beyrut, 1408h/1988.
- Taftazani, Ebu'l Vefa. **İbn Atâullah es-Sekenderî ve Tasavvufunu'n-nazarî ve'l-ilmî**, Kahire, 1958.
- Tahralı, Mustafa. "Fusus'ul Hikemde Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", **Ahmed Avni Konuk, Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.II; İstanbul, 1989.
- Tan, Bilal. **Kur'an'da Hikmet Kavramı**, İstanbul, 2000.
- Taşköprülüzâde İsmeddin Ahmed Efendi. **Miftâhu's-Sa'ade**, ts.yy.
- Tıblâvî, Maumud Sa'd. **İbn Teymiye'de Tasavvuf**, çev. Ali Durusoy, İstanbul, 1989.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa. **El-Câmiu's-Sahih**, İstanbul, 1401/1981.
- Urfi, Ali. **Şerhu'l-Hikem Şarkavi Tercümesi**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Koleksiyonu, Nu: 310.
- Veziri, Şemseddin Muhammed b. İbrahim el-Hatib. **Keşfü'l-Gıta An Hikemi İbn Ata**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, Nu: 001323.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. **Hak Dini Kur'an Dili**, Sadeleştiren Kom. Azim Dağ. C.II, İstanbul, 1992.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. **Anahtarlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul, 2004.
- Yılmaz, Hasan Kamil. **Aziz Mahmud Hüdayi ve Celvetiye Tarikatı**, İstanbul, 1982.
- Zemahşeri, Mahmud b. Ömer Carullah. **el-Keşşâf an Hakaiki Ğavamidi't-Tenzili ve Uyûni'l Akavili fi Vücuhi't-T'evili**, yy., 1414 h.
- Zerruk, Şihabüddin Ahmed b. Ahmed b. Muhammed el-Fasi. **Hikem-ü İbn-i Atâullah**, tahkik: Abdulhalim Mahmud- Dr. Mahmud b. Şerif, Kahire, 2008.
- Zerruk, Şihabüddin Ahmed b. Ahmed b. Muhammed el-Fasi. **Şerhu'l-Hikemi'l-Atâiye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şazeli Tekkesi Koleksiyonu, Nu: 000065, h. 1191; yy.

Sürelî Yayınlar

Gürer, Dilaver. “*Mısırdaki Tasawuflî Hayat ve Tasavvuf Öğretimi*”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Dergisi**, Konya 1998, Sayı: 8.

Homerin, Th. Emil. “*Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları / Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme*”, Çev. Salih Çift; **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt.11, Sayı:1, 2002.

Kara, Mustafa. “Şazeliye Tarikatı ve Üç Büyük Şeyhi”, **Hareket Dergisi**, S. 24, 1981.

Yalçın, E. Semih. , “*Cumhuriyetin İlânında Adı Geçenler*, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**; Sayı 56, Cilt: XIX, Temmuz 2003.

Taftazanî, Ebu'l Vefa. “Mısır'da Sûfî Tarikatlarının Tarihî Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları”, çev. Mustafa Aşkar, **A.Ü.İ.F.Dergisi**, Ankara, 1996, C.XXXV.

Diğer Yayınlar

- Ateş, Süleyman. **Kur'an Ansiklopedisi**, Kuba Yayınları, C.8, İstanbul, 1997.
- Brockelmann; C. **"İskenderânî'nin Eserleri"**, **İslam Ansiklopedisi**; C.5; MEB yay. İstanbul, 1967. (Ayrıca; Brockelmann, GAL, C.2)
- Cebecioğlu, Ethem. **"Hikmet" ;"Hikmet-i Câmîa", "Hikmet-i Mantukun Bih" "Hikmet-i Mechule" maddeleri; Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**; Anka yayınları, İstanbul 2005.
- Cilacı, Osman. **"Hinduizm"**, **Günümüz Dünya Dinleri**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1995.
- Danner, Victor. **The Book of Wisdom**, PHD Thesis, Harvard University, 1970.
- Doğan, Servet. **İslam Düşüncesinde Hikmet Kavramı**, Yüksek Lisans Tezi; Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.
- Editorial Committee. **New Redhouse Turkish-English Dictionary; "Hikmet" Maddesi**, , İstanbul 1983.
- El-Hakîm, Suad. **İbnü'l-Arabi Sözlüğü**; çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004.
- Eşlik, Ali. **İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrikiyye Kavramı**, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Güç, Ahmet. **"Konfüçyanizm"**, **Yaşayan Dünya Dinleri**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.
- Gündüz, Şinasi. "Hristiyan Geleneğindeki Merkeziliği/Belirleyiciliği"; **Dinler Tarihi Araştırmaları-III (Sempozyum 09-10 Haziran 2001,Ankara)**, Ankara, 2002.
- Gündüz, Şinasi. **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yay. Ankara 1998.
- Hançerlioğlu, Orhan. **İnanç Sözlüğü**, İstanbul 1975.
- Huart, C.L. **"Hikmet"**, **İslam Ansiklopedisi**; MEB Yayınları; C.5, İstanbul, 1964.
- İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemalüddin Muhammed bin Mükerrrem. **"hkm" mad.**, **Lisanü'l Arâb**; XV, 30; Beyrut 1300h.
- Kara, Mustafa. **"Hikmet" mad.**, **DİA**, C.17, İstanbul, 1998.
- Kara, Mustafa. **"Mürsi" mad.**, **DİA**, C.32; İstanbul 2006.
- Karaca, Hüseyin, **Ahmed Mahir Efendi'nin El Muhkem Fi Şerhi'l -Hikem adlı eseri (ilk 100 sayfa)**, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

- Karlığa, Bekir. “**Vücut**” mad., **İslam Ansiklopedisi**, C.13, İstanbul 1979.
- Kâşânî, Abdürrezzak. **Tasavvuf Sözlüğü**; çev. Dr. Ekrem Demirli; İstanbul 2004.
- Kılıç, Mahmud Erol. “**Vücut Mertebeleri**” mad., **DİA**, C.20, İstanbul 1999.
- Kutluer, İlhan. “**Hikmet**” mad., **DİA**, C.17; İstanbul, 1998.
- Margoliouth; D.S. “**Şâzeliye**” mad., **İslam Ansiklopedisi**, C.11, İstanbul 1979.
- Sağlam, Bahattin. “**Kitab-ı Mukaddes’te Hikmet Kavramı**” Konulu Görüşme, İstanbul, 9 Ekim 2013.
- Schwein, Yunus Wesley. “**Illuminated Arrival In The Hikam Al-Atâiyyah And Three Major Commentaries**”, PHD Thesis; Athens Georgia University, 2007.
- Sobernheim, M., “**Memlûklular**” mad., **İslam Ansiklopedisi**, C.7, İstanbul 1957.
- Tahralı, Mustafa, “*İbn Arabî’de Bir Hadis-i Kudsi’nin Yorumu*” adlı makale; İbn Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali et-Tâî; “**Nurlar Risalesi**”, İstanbul, 2001.
- Taftâzânî; Muhammed Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî. **İbn Atâullah es-Sekenderî ve Tasavvufunu'n-Nazarî ve'l-İlmî**, Yüksek Lisans Tezi, Kahire Üniversitesi, Kahire 1955.
- Topaloğlu, Bekir; Hayreddin Karaman. “**Hikmet**”; **Arapça-Türkçe Yeni Kamus**, Ahmet Said Matbaası, İstanbul-1976.
- Yavuz, Şevki. “**Adem**”, **DİA**, mad., C .1, İstanbul 1988.
- Yılmaz, Sevim. “**İbn Atâullah ve Hikem-i Atâiye’nin Tasavvuf Açısından Değerlendirilmesi**”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Yiğit, İsmail. “**Memlûklular**”, **İslam Tarihi**, C.7, İstanbul 1970, C.7.
- Yitik, Ali İhsan. “**Hinduizm**”, **Yaşayan Dünya Dinleri**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.